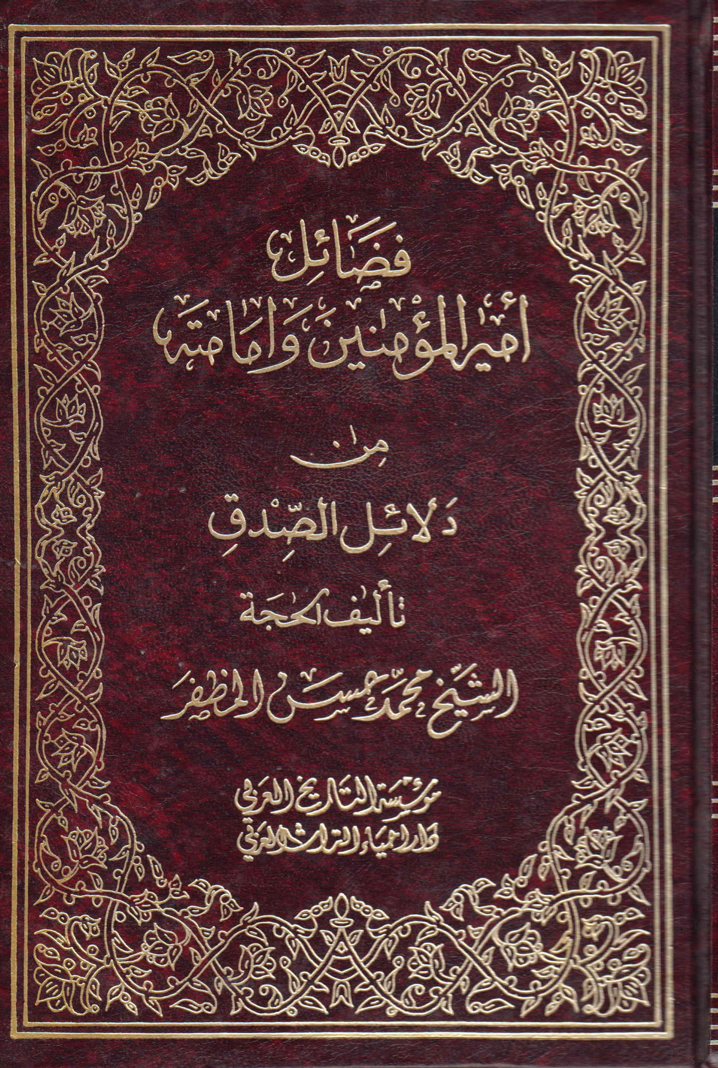


الشيخ محمد
حسن المظفر

فضائل
أمير
المؤمنين
وامامته

1

دار
احياء
التراث
العربي



دلائل الصدق

طُبِعَ عَلَى مَطَابِع

دَارُ إِحيَاءِ التُّرَاثِ العَرَبِي

فرع أول : بيروت ـ لبنان ـ بناية كليوباترا ـ شارع دكاش .
هاتف : المكتب ٨٣٦٦٩٦ ـ ٣٩٥٩٥٦ ـ ٨٣٦٧٦٦ .
هاتف مؤقت : ٣٠٧٥٦٥. المنزل:٨٣٠٧١١ .
ص . ب: ٧٩٥٧ /١١
برقياً :التراث
تلكس LE/ ٢٣٦٤٤ تراث . ـ فاكس: 003574625848
فرع ثاني : قبرص ـ ليماسول .

Branch 1: Beyrouth- Liban- Imm Kileopatra Rue Dukkache.
Tel: Off: 836696- 395956- 836766. 307565.
Domicile: 830711.
B.P: 11- 7957 télégr : ALTOURAS.
Telex: 23644.024 LE TORATH-
Branch 2: Cyprus- Limassoul.

دلائل الصدق

في الجواب عن (ابطال الباطل) الذي وضعه الفضل بن رزبهان للرد على (نهج الحق) لآية الله العلامة الحلي قدس سره في المسائل الخلافية بين فرقتي الاسلام الشيعة واهل السنة و اثبات الامامة .

لمؤلفه

آية الله الشيخ محمد حسن المظفر دام ظله

الجزء الاول

دار احياء التراث العربي   مؤسسة التاريخ العربي

بيروت - لبنان

١٤١٢هـ - ١٩٩٢م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى جل ان تدركه المشاعروالابصار ، و تنزه ان يتحد بغيره اويشبه الاغيار ، العدل الذى لايعذب مع الجبروالاضطرار، ولايكلف بدون الوسع والاختيار، والصلوة الزاكية على طيب الذكر والاثار ، سيدنا ونبينا المعصوم بالجهروالاسرار ، وعلى آله المصطفين حجج الملك الجبار، وسلم عليهم تسليما دائما مااختلف الليل والنهار، وجعلنا من اوليائهم ومعهم فى دارالقرار .

و بعد فانى لما سعدت بالنظر الى كتاب (نهج الحق وكشف الصدق) للامام (العلامة) الذى انتهت اليه فى العلم والعمل الزعامة الطاهرالمطهر (الحسن بن يوسف ابن المطهر) قدس الله روحه ونورضريحه، وجدته كتابا حافلا بالفضل ، مشحونا بالقول الفصل ، و قدرد عليه فاضل الاشاعرة بوقته (الفضل بن روزبهان) واجاب عنه سيدنا الشريف الحاوى لمرتبتى السعادة العلم والشهادة (السيد نورالله الحسينى) قدس الله نفسه و طيب رمسه ، فجاء وافيا شافيا كما يهواه الحق و يرتضيه الانصاف ، لكنى احببت ان اقتدى به واصنف غيره، عسى ان افوز مثله بالاجروالشهادة ، ونقلت عنه كثيرا وعبرت عنه بالسيد السعيد ، و تعرضت فى بعض المقامات تتميما للفائدة الى بعض كلمات (ابن تيمية) التى يليق التعرض لها ممارد بها على كتاب (منهاج الكرامة) للامام المصنف العلامة وان لم اصرح باسمه غالباً، ولولاسفالة مطالبه وبذاءة لسان قلمه، وطول عباراته، وظهور نصبه وعداوته لنفس النبى الامين وابنآئه الطاهرين لكان هوالاحق بالبحث معه، لانى الى الان لم اجد لاحد من علمائنا ردا عليه ،لكنى نزهت قلمى عن مجاراته، كما نزه العلماء اقلامهم وآراء هم عن رده ولما كان عمدة جوابه و جواب غيره فى مسئلة الامامة هوالمناقشة فى سند الاحاديث الواردة فى فضائل اهل البيت و مطاعن اعدائهم ، وضعت المقدمة الاتية لتستغنى بها عن جواب هذا على وجه الاجمال ولنفعها فى المقصود وقد سميت كتابى هذا (دلائل الصدق لنهج الحق) ، فاسال الله ربى ان يعيننى على اتمامه ويوفقنى لحسن ختامه انه اكرم المسؤلين وارحم الراحمين

المقدمة

اعلم انه لايصح الاستدلال على خصم الابما هو حجة عليه ، و لذاترى المصنف رحمه الله وغيره اذا كتبوا في الاحتجاج على اهل السنة التزموا بذكر اخبارهم لااخبارنا، والقوم لم يلتزموا بقاعدة البحث ولم يسلكوا طريق المناظرة ، فانهم يستدلون في مقام البحث باخبارهم على مذهبهم ، ويستندون اليها في الجواب عما نورده عليهم ، وهوخطأ ظاهر، على ان احاديثهم كماستعرف حرية بان لايصح الاستدلال بها في سائر مطالبهم حتى عندهم وان كانت مماتوسم بالصحة بينهم ، لكنها صالحة للاستدلال عليهم و اثبات مناقب آل محمد ص ومثالب اعدائهم وان ضعفوا جملة منها ، و بيان المدعى يحتاج الى البحث في مطالب :

اخبار العامة حجة عليهم

(الاول) ان عامة اخبارهم التي نستدل بها عليهم حجة عليهم لامرين (الاول) انها اما صحيحة السند عندهم اومتعددة الطرق بينهم والتعدد يوجب الوثوق والاعتبار كما ستعرفه في طي مباحث الكتاب .

(الامر الثاني) انها مما يقطع عادة بصحتها، لان كل رواية ، لهم في مناقب اهل البيت ومثالب اعدائهم محكومة بوثاقة رجال سندها وصدقهم في تلك الرواية ، وان لم يكونوا ثقاتا في انفسهم ضرورة ان من جملة ماتعرف به وثاقة الرجل وصدقه في روايته التي يرويها عدم اغتراره بالجاه والمال وعدم مبالاته في سبيلها بالخطر الواقع عليه، فان غير الصادق لايتحمل المضار بانواعها لاجل كذبة يكذبها لايعود عليه فيها نفع ولا يجد في سبيلها الاالضرر ، ومن المعلوم ان من يروى في تلك العصور السالفة فضيلة لامير المؤمنين(ع) اومنقصة لاعدائه فقدغرر بنفسه وجلب البلاء اليه، كما هو واضح لكل ذي اذن وعين، ذكر الذهبي في تذكرة الحفاظ بترجمة الحافظ ابن السقا عبدالله بن محمد الواسطي قال «انه املى حديث الطير في واسط فوثبوا به واقاموه وغسلوا موضعه» وذكر

ابن خلكان في وفيات الاعيان بترجمة النسائي احمد بن شعيب صاحب كتاب السنن احد الصحاح الستة «انه خرج الى دمشق فسئل عن معوية وماروى في فضائله فقال اما يرضى معوية ان يخرج رأساً برأس حتى يفضل ، وفي رواية اخرى لااعرف له فضيلة الا لااشبع الله بطنه ، فما زالوا يدفعون في حضنه ، وفي رواية يدفعون في خصييه ، وداسوه حتى حمل الى الرملة ومات بها» وقال الحافظ ابو نعيم الاصبهاني «لما داسوه بدمشق مات بسبب ذلك الدوس وهو منقول» . فاذا كان هذا فعلهم مع اشهر علمائهم لمجرد انكار فضل معوية فما ظنك بفعلهم مع غيره اذا روى مافيه طعن على الخلفاء الاول وذكر ابن حجر في تهذيب التهذيب بترجمة نصر بن علي بن صهبان نقلا عن عبدالله بن احمد بن حنبل قال «لما حدث نصر بان رسول الله ص اخذ بيد حسن وحسين فقال من احبني واحب هذين وابا هما وامهما كان في درجتي يوم القيمة امر المتوكل بضربه الف سوط فكلمه فيه جعفر بن عبدالواحد و جعل يقول له هذا من اهل السنة فلم يزل به حتى تركه» ونقل ابن حجر ايضا في الكتاب المذكور بترجمة ابي الازهر احمد بن الازهر النيسابوري «انه لما حدث ابو الازهر عن عبدالرزاق عن معمر عن الزهري عن عبيدالله عن ابن عباس ، قال نظر النبي ص الى علي ع فقال انت سيد في الدنيا سيد في الاخرة ، الحديث ، اخبر بذلك يحيى بن معين ، فبيناهو عنده في جماعة اذ قال يحيى من هذا الكذاب النيسابوري الذي يحدث عن عبدالرزاق بهذا الحديث ، فقام ابو الازهر فقال هو ذا انا فتبسم يحيى فقال اما انك لست بكذاب وتعجب من سلامته وقال الذنب لغيرك في هذا الحديث » انتهى ، وقال الذهبي في ميزان الاعتدال بترجمة ابي الازهر « كان عبدالرزاق يعرف الامور فما جسر يحدث بهذا الاثر الا احمد بن الازهر والذنب لغيره » ويعني بغيره محمد بن علي بن سفيان البخاري كما بينه الذهبي.

فليت شعري ما الذي يخافه عبدالرزاق مع شرفه وشهرته وفضله لولا عادية النواصب وداعية السوء وان يواجهه مثل ابن معين بالتكذيب وان يشيطوا بدمه ، وياعجبا من ابن معين لم يرض بكتمانه فضائل امير المؤمنين ع حتى صار يقيم الحواجز دون روايتها ، واعجب من ذلك قوله الذنب فيه لغيرك فان رجال سند الحديث كلهم من كبار علماء القوم و ثقاتهم ، و ما أدري ما الذي انكره من هذا الحديث و هو لم يدل الا على فضيلة مسلمة مشهورة من أيسر فضائل امير المؤمنين ، ولعله انكر تمام الحديث و هو من احبك فقد

احبنى ومن ابغضك فقد أبغضنى و حبيبك حبيب الله وبغيضك بغيض الله والويل لمن ابغضك و ذلك لانهم يجدون من انفسهم بغض امام المتقين و يعسوب الدين وهم يزعمون انهم لايبغضون رسول الله ص كما يعلمون بغض معوية و سائر البغاة لامير المؤمنين و انهم اشداعدائه والبغيضون له وهم يرونهم اولياء الله واحباءه، ولذا لما اشار الذهبى فى الميزان الى الحديث قال يشهد القلب بانه باطل ، وانا اشهد له بشهادة قلبه ببطلانه اذ لم يخالط قلبه حب ذلك الامام الاعظم فكيف يصدق بصحته وان استفاضت بمضمونه الرواية حتى روى مسلم (١) «ان امير المؤمنين ع قال والذى فلق الحبة وبرأ النسمة لعهد النبى الامى الي انه لايحبنى الامؤمن ولايبغضنى الامنافق »

واذا كان هذا حال ملوكهم وعلمائهم وعوامهم فى عصر العباسيين فكيف ترى الحال فى عصر الامويين الذى صار فيه سب اخ النبى ص ونفسه شعارا ودينا لهم والتسمية باسمه الشريف ذنبا موبقا عندهم ، قال ابن حجر فى تهذيب التهذيب بترجمة على بن رباح «قال المقرى كان بنوامية اذا سمعوا بمولود اسمه على قتلوه فبلغ ذلك رباحا فقال هو على مصغرا وكان يغضب من على ويحرج على من سماه به» وقال الليث قال على بن رباح لااجعل فى حل من سماني علي فان اسمى عُلى» انتهى و نقل ابن ابى الحديد (٢) عن ابى الحسن على بن محمد بن ابى سيف المدائنى فى كتاب الاحداث « ان معوية كتب نسخة واحدة الى عماله بعد عام الجماعة أن برئت الذمة ممن روى شيئا فى فضل ابى تراب واهل بيته» الى ان قال ماحاصله «وكتب الى عماله ان يدعوا الناس الى الرواية فى فضل عثمان والصحابة والخلفاء الاولين وان لايتركوا خبرا يروى فى علي الا واتوه بمناقض له فى الصحابة وقرئت كتبه على الناس و بذل الاموال فرويت اخبار كثيرة فى مناقبهم مفتعلة فعلموا صبيانهم وغلمانهم من ذلك الكثير الواسع حتى تعلموه كما يتعلمون القران و مضى على ذلك الفقهاء والقضاة والولاة وكان اعظم الناس فى ذلك بلية القراء المراؤن و المستضعفون الذين يظهرون الخشوع والنسك فيفتعلون الاحاديث ليحظوا عند ولاتهم و يصيبوا الاموال حتى انتقلت تلك الاخبار الي ايدى الديانين الذين لايستحلون الكذب والبهتان فقبلوها

(١) صحيح مسلم : كتاب الايمان ، باب الدليل على أن حب الانصار و على من الايمان وعلاماته و بغضهم من علامات النفاق .

(٢) ج٣: ص ١٥ من شرح النهج

ورووها» ثم قال «وقد روى ابن عرفة المعروف بنفطويه وهو من اكابر المحدثين واعلامهم في تاريخه ما يناسب هذا الخبر»

ولهذه الامور و نحوها خفي جل فضائل امير المؤمنين ع وان جل الباقي عن الاحصاء ونأى عن العدو الاستقصاء وليس بقاؤه الاعناية من الله تعالى بوليه والدين الحنيف، ويشهد لاخفائهم فضائله ما رواه البخاري عن ابي اسحق (١) قال « سال رجل البراء و انا اسمع اشهد علي بدرا قال بارز وظاهر» اترى انه يمكن ان يخفى في الصدر الاول محل امير المؤمنين ع ببدر حتى يحتاج الى السؤال عن مشهده بها وهي انما قامت بسيفه لولا اجتهاد الناس في كتمان فضائله، واذا رووا اشيئا منها فلا يروونه على وجهه و بتمامه كما تدل عليه روايتهم لخطبة النبي ع في الغدير أمن الجائز عقلا ان يامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ماتحت الدوح و يجمع المسلمين وكانوا نحو مائة الف و يقوم في حر الظهيرة تحت وهج الشمس على منبر يقام له من الاحداج ويصعد خطيبا وهو بذلك الاهتمام رافعا بعضد علي ع ثم لا يقول الا من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه، لا ارى عاقلا يرتضي ذلك ولاسيما اذا حمل المولى على الناصر او نحوه، فلا بد ان تكون الواقعة كما رواها الشيعة وان النبي ص خطب تلك الخطبة الطويلة البليغة الجليلة التي ابان فيها عن قرب موته وحضور اجله و نص على خلفائه وولاة الامر من بعده وانه مخلف في امته الثقلين آمرا بالتمسك بهما لئلا يضلوا وببيعة علي ع والتسليم عليه بامرة المؤمنين، لكن القوم بين من لم يرو اصل الواقعة اضاعة لذكرها وبين من روى اليسير منها بعد الطلب من امير المؤمنين ع فكان لها بعده نوع ظهور وان اجتهد علماء الدنيا في درس امرها والتزهيد بامرها ولو رأيت كيف يسرع علماؤهم في رمي الشخص بالتشيع الذي يجعله هدفا للبلاء ومحلا للطعن لعلمت كيف كان اهتمامهم في درس فضائل امير المؤمنين ع وكيف كان ذلك الشخص في الانصاف والوثاقة بتلك الرواية التي رواها، حتى انهم رموا النسائي بالتشيع كما ذكره في وفيات الاعيان و ما ذلك الا لتاليفه كتاب خصائص امير المؤمنين ع و قوله لااعرف لمعوية فضيلة الالا اشبع الله بطنه مع استفاضة هذا الحديث حتى رواه مسلم في صحيحه كما ستعرف، وكذا رموا بالتشيع ابا عبدالله الحاكم محمد بن عبدالله و ابا نعيم

(١) صحيح البخاري : ج ٣ باب قتل ابي جهل من كتاب المغازي

الفضل بن دكين و عبدالرزاق واباحاتم الرازي وابنه عبدالرحمن وغيرهم ممن لاريب بتسننه من علمائهم لروايتهم بعض فضائل آل رسول الله ص وعنايتهم بها في الجملة، وماذلك الا ليحصل الردع بحسب الامكان عن رواية مناقبهم وتدوينها وان كان قصد الراوي بيان سعة اطلاعه و طول باعه واذا صحح قسما منها زاد طعنهم فيه وفي روايته، مع ان طريقتهم التساهل في باب الفضائل لكن في فضائل اعداء اهل البيت ع

فظهر مما ذكرنا لكل متدبر ان جميع ماروي في مناقب آل محمد ص وكذا مثالب اعدائهم حق لامرية فيه ولاسيما مع روايته عندنا و تواتر الكثير منه فيكون مما اتفق عليه الفريقان وقام به الاسناد ان بخلاف ماروي في فضائل مخالفي اهل البيت فانه من رواية المتهمين بانواع التهم ، ولو كان له اقل اصل لتواتر ألبتة لوجود المقتضي وعدم المانع بعكس فضائل آل الرسول ص ولاسيما مع طلبهم مقابلة ماجاء في فضل اهل البيت ع فيكون كذباً جزما ولولا خوف الملال لاطنبنا في المقال وفيما ذكرناه كفاية لمن انصف وطلب الحق

(لاقيمة لمناقشة اهل السنة في السند)

(المطلب الثاني) في بيان ان تضعيفهم للرواية ومناقشتهم في السند لاقيمة لها ولاعبرة بها لامرين :

(الاول) ان علماء الجرح والتعديل مطعون فيهم عندهم فلايصح اعتبار اقوالهم كمايدل عليه مافي ميزان الاعتدال بترجمة عبدالله بن ذكوان المعروف بابي الزناد قال «قال ربيعة ليس بثقة و لارضي» ثم قال «لايسمع قول ربيعة فيه فانه كان بينهما عداوة ظاهرة» وفي الميزان ايضا بترجمة الحافظ ابي نعيم الاصبهاني احمد بن عبدالله قال «هو احد الاعلام صدوق تكلم فيه بلاحجة ولكن هذه عقوبة من الله لكلامه في ابن منده بهوى ثم قال وكلام ابن منده في ابي نعيم فضيع لااحب حكايته ثم قال كلام الاقران بعضهم في بعض لايعبأ به لاسيما اذا لاح لك انه لعداوة اولمذهب اولحسد ماينجو منه الامن عصم الله و ما علمت ان عصرا من الاعصار سلم اهله من ذلك سوى الانبياء والصديقين و لوشئت لسردت من ذلك كراريس» فان هذه الكلمات ونحوها دالة على ان الطعن للحسد والهوى والعداوة فاش بينهم وعادة لهم فلايجوز الاعتبار باقوالهم في مقام الجرح والتعديل حتى مع

اختلاف العصر او عدم ظهور الحسد والعداوة لارتفاع الثقة بهم وزوال عدالتهم وصدور الكذب منهم ، واسخف من ذلك ما فى تهذيب التهذيب بترجمة عبدالله بن سعد ابى قدامة السرخسى قال « قال الحاكم روى عنه محمد بن يحيى ثم ضرب على حديثه وسبب ذلك ان محمداً دخل عليه فلم يقم له » فان من هذا فعله كيف يعتمد عليه فى التوثيق والتضعيف ويجعل عدم روايته عن شخص دليل الضعف، وقريب منه ما ذكروه فى ترجمة النسائى كما سياتى ان شاء الله تعالى فى المطلب الثالث، واعظم من ذلك ما فى تهذيب التهذيب بترجمة سعد بن ابراهيم بن عبدالرحمن بن عوف قال « ان مالكا لم يكتب عنه قال الساجى يقال انه وعظ مالكا فوجد عليه فلم يروعنه » فان من يترك الرواية عن شخص لموعظته له حقيق بان لا يجعل عدم روايته عن الاشخاص علامة الضعف واولى بان لا يعتمد على توثيقه وتضعيفه، نعم ذكر فى تهذيب التهذيب ايضا عن ابن معين « ان سعدا تكلم فى نسب مالك فترك الرواية عنه » فحينئذ يمكن ان يكون بهذا وجه لترك مالك الرواية عنه لكن لا لوم على سعد اذ لا يمكن لعاقل ان يرى احدا ولد بعد ابيه بثلاث سنين زاعما انه حمل فى هذه المدة ويصدق نسبه وذكر فى تهذيب التهذيب بترجمة محمد بن اسحق صاحب السيرة « أن مالكا قال فى حقه دجال من الدجاجلة ثم ذكر فى الجواب عنه قول محمد بن فليح نهانى مالك عن شخصين من قريش وقد اكثر عنهما فى الموطا وهما مما يحتج بهما » وحاصله ان قدح مالك لا عبرة به لان فعله ينقض قوله

واليك جملة من علماء الجرح والتعديل لتنكشف لك الحقيقة تماما ، ولنذكر اشهرهم واعظمهم بيسير من احوالهم التى تيسر لى فعلا بيانها

فمنهم (احمد بن حنبل) ذكر فى تهذيب التهذيب بترجمة على بن عاصم بن صهيب الواسطى « ان ابا خيثمة قال قلت لابن معين ان احمد يقول ليس هو بكذاب قال لا والله ما كان عنده قط ثقة، ولا حدث عنه بشىء فكيف صار اليوم عنده ثقة » فانه صريح فى اتهام ابن معين لاحمد وتكذيبه له ونقل السيد العلوى الجليل محمد بن عقيل فى كتابه العتب الجميل ص ١٠٢ عن المقبلى فى العلم الشامخ « ان احمد لما تكلم فى مسئلة خلق القران وابتلى بسببها جعلها عدل التوحيد اوزاد ثم ذكر المقبلى ان احمد كان يرد رواية كل من خالفه فى هذه المسئلة تعصبا منه قال وفى ذلك خيانة للسنة ثم

قال بل زاد فصار يرد الواقف و يقول فلان واقفي مشئوم بل غلا وزاد و قال لا احب الروايةعمن اجاب في المحنة كيحيى بن معين» اقول صدق المقبلي فان من سبر تهذيب التهذيب وميزان الاعتدال راى ذلك نصب عينه .

ومنهم (يحيى بن سعيد القطان) ذكر في تهذيب التهذيب بترجمة همام بن يحيى ابن دينار «ان احمد بن حنبل قال شهد يحيى بن سعيد شهادة في حداثته فلم يعدله همام فنقم عليه » وفي ميزان الاعتدال « قال احمد مارايت ابن سعيد أسوأ رأيا منه في حجاج وابن اسحق وهمام لا يستطيع احد ان يراجعه فيهم» وبالضرورة ان تفسيق المسلم والحقد عليه مستمر الأمر معنون فيه ظاهراً اعظم ذنب مسقط لفاعله ومانع من الاعتبار بقوله في الجرح و التعديل

ومنهم (يحيى بن معين) ذكر ابن حجر في تهذيب التهذيب والذهبي في ميزان الاعتدال كلاهما بترجمة ابن معين «ان اباداود كان يقع فيه وان احمد بن حنبل قال اكره الكتابة عنه» وقال ابن حجر ايضا « قال ابوزرعة لاينتفع به لانه يتكلم في الناس ، ويروى هذا عن على بن المديني من وجوه» وقال ايضاً في ترجمة شجاع بن الوليد «قال احمد بن حنبل لقى ابن معين شجاعا فقال له ياكذاب فقال له شجاع ان كنت كذاباً والا فهتكك الله قال احمد اظن ان دعوة الشيخ ادركته» ونحوه في ميزان الاعتدال ايضا، وقد تقدم تناقض كلامه في قضيه ابي الازهر فانه نسبه الى الكذب اولا ثم مابرح حتى صدقه ونسب الكذب الى ثقات علمائهم .

ومنهم (ابن المديني ابوالحسن على بن عبدالله بن جعفر) فان احمد بن حنبل كذبه كما ذكره ابن حجر والذهبي في الكتابين المذكورين بترجمة ابن المديني وقال ابن حجر «قيل لابراهيم الحربي اكان ابن المديني يتهم بالكذب قال لا انما حدث بحديث فيه كلمة ليرضي ابن ابي دؤاد قيل له فهل كان يتكلم في احمد قال انما كان اذا راى في كتبه حديثا عن احمد قال اضرب عليه ليرضى ابن ابي دؤاد» و ليت شعرى كيف لايتهم بالكذب وقد زعم انه زاد في الحديث ارضاء لصاحبه وهل يتصور عدم كلامه في احمد وقد فعل معه ما هو اشد من الكلام ومن فروعه و هو الضرب على حديثه ، وبالضرورة ان من يزيد في الحديث كذبا ويضرب على ماهو معتبر ويبطل الصحيح المقبول

عندهم طلبا للدنيا و رضا اهلها لايؤمن ان يوافق الهوى فى توثيق الرجال و تضعيفهم وان شئت قلت ان ضربه على احاديث احمد طعن فى احدهما وهو من المطلوب .

ومنهم (الترمذى) ذكر الذهبى فى الميزان بترجمة اسمعيل بن رافع «ان جماعة من علمائهم ضعفوا اسمعيل وجماعة قالوا متروك» ثم قال «ومن تلبيس الترمذى قال ضعفه بعض اهل العلم» وذكر ايضا بترجمة يحى بن يمان حديثا وقال « حسنه الترمذى مع ضعف ثلاثة فيه فلا يغتر بتحسين الترمذى فعند المحاقة غالبها ضعاف » و قال ايضا بترجمة كثير بن عبدالله المزنى «لايعتمد العلماء على تصحيح الترمذى »

ومنهم (الجوزجانى ابراهيم بن يعقوب السعدى) فانهم ذكروا انه ناصبى معلن به كما ستعرفه فى ترجمته بالمطلب الثالث ان شآء الله تعالى. ومن المعلوم ان الناصب فاسق منافق لماسبق فى رواية مسلم ان مبغض على منافق ، ولاريب ان النفاق اعظم الفسق وقد قال تعالى (ان جآءكم فاسق بنبأ فتبينوا) بل النفاق نوع من الكفر، بل اشده ، فلا يقبل قول مثله فى الرجال و شهادته فيهم مردودة وتوثيقه وتضعيفه غير مسموع .

ومنهم (محمد بن حبان) قال فى الميزان بترجمته « قال الامام ابوعمرو بن الصلاح غلط الغلط الفاحش فى تصرفه صدق ابوعمرو وله اوهام يتبع بعضها بعضا» ثم قال «قال ابواسمعيل الانصارى شيخ الاسلام سمعت عبدالصمد بن محمد يقول سمعت ابى يقول انكروا على ابن حبان قوله النبوة العلم والعمل وحكموا عليه بالزندقة ، وهجروه وكتبوا فيه الى الخليفة ، فامر بقتله وقال ابواسمعيل الانصارى سالت يحيى بن عمار عنه فقال رأيته ونحن اخرجناه من خراسان كان له علم كثير ولم يكن له كبير دين»

ومنهم (ابن حزم) وهو على بن احمد بن سعيد بن حزم قال ابن خلكان فى ترجمته من وفيات الاعيان « كان كثير الوقوع فى العلماء المتقدمين لايكاد احد يسلم من لسانه فنفرت منه القلوب واستهدف لفقهاء وقته فتمالؤا على بغضه وردوا قوله و اجتمعوا على تضليله وشنعوا عليه» الى ان قال «وفيه قال العباس بن العريف لسان ابن حزم وسيف الحجاج ابن يوسف شقيقان » مضافا الى انه كان شبيها بابن تيمية فى شدة النصب لآل رسول الله ص ولذا كان يستشهد باقواله فى نقص اميرالمؤمنين ع وامام المتقين كما يعرف شدة نصبه من له المام بكتابه المسمى بالفصل فى الملل والاهواء والنحل الذى ملأه بالجهل والهذيان

و منهم (الذهبي) صاحب كتاب ميزان الاعتدال محمد بن احمد بن عثمان فانه كان ناصبيا ظاهر النصب لآل رسول الله ص بين التعصب على من احتمل فيه ولاء اهل البيت ع كما يشهد به كتابه المذكور ، فانه مازال يتحامل فيه على كل رواية في فضل آل محمد ص و على رواتها و كل من احس منه حبهم ، و قد ذكر هو في تذكرة الحفاظ الحافظ بن خراش واطراه في الحفظ والمعرفة ثم وصفه بالتشيع واتهمه بالرواية في مثالب الشيخين ، ثم قال مخاطباله وسابا اياه بما لفظه «فانت زنديق معاند للحق فلا رضي الله عنك مات ابن خراش الى غير رحمة الله سنة ثلاث و ثمانين بعد المائتين» ومارايناه قال بعض هذا ممن سب امير المؤمنين ع و مرق عن الدين ، بل رايناه يسد دأمره و يرفع قدره و يدفع القدح عنه بما تمكن كما هو ظاهر لمن يرى يسيرا من ميزان الاعتدال وقد نقل السيد الاجل السيد محمد بن عقيل في كتابه العتب الجميل ص ١١٣ عن السبكي تلميذ الذهبي انه وصف شيخه الذهبي بالنصب و نقل ايضا عن المقبلي قوله من قصيدة :

وشاهدي كتب اهل الرفض اجمعهم　　　و الناصبين كاهل الشام كالذهبي

وانكتف بهذا القدر من ذكر علماء الجرح والتعديل المطعون فيهم بالنصب واتباع الهوى و نحوهما ، فالعجب ممن يستمع لاقوالهم ويصغى لارائهم ويجعلهم الحجة بينه و بين الله تعالى في ثبوت سنة رسول الله صلى الله عليه وآله.

الامر الثاني من الامرين الموجبين لالغاء مناقشتهم في السند أن ابن روزبهان قال في اخر مطالب الفضائل متصلا بالمطاعن: «اتفق العلماء على ان كل ما في الصحاح الستة سوى التعليقات لو حلف بالطلاق انه من قول رسول الله ص اومن فعله وتقريره لم يقع الطلاق و لم يحنث» فان مقتضى هذا الاجماع انهم يلغون اقوال علمائهم في تضعيف رجال الصحاح الستة لاسيما صحيحي البخاري ومسلم فانهم جميعا يحتجون باخبارهما بلا نكير وبالضرورة انه لم يرد نص ولم تقم حجة على استثناء رجال صحاحهم فيلزم الغاء اقوال علمائهم في الرجال مطلقا والا فالفرق تحكم .

مناقشة الصحاح الستة

(المطلب الثالث) ان اخبارهم غير صالحة للاستدلال بها على شيء من مطالبهم لان منتقى اخبارهم ماجمعته الصحاح الستة و هي مشتملة على انواع من الخلل ساقطة عن الاعتبار البتة لامور :

(الامر الاول)

انهم ذكروا في كيفية جمعها وفي جامعيها ما يقضي بوهنها ذكر ابن حجر في تهذيب التهذيب بترجمة سويد بن سعيد الهروي : « ان ابراهيم بن ابي طالب قال لمسلم كيف استجزت الرواية عن سويد قال ومن اين آتي بنسخة حفص بن ميسرة » ومثله في ميزان الاعتدال فهل ترى ان هذا عذر في الرواية عن الضعفاء ، وهو يدعي انه لا يروي في صحيحه الا عن ثقة فيكون غارا خائنا فيسقط كتابه عن الاعتبار . ونقل الذهبي في الميزان بترجمة احمد ابن عيسى بن حسان المصري « ان ابازرعة ذكر عنده صحيح مسلم فقال هؤلاء قوم ارادوا التقدم قبل أوانه فعملوا شيئاً يتشرفون به » وقال « يروي عن احمد بن عيسى في الصحيح ما رايت اهل مصر يشكون في انه واشار الى لسانه » وذكر ابن حجر بترجمة عمرو بن مرزوق « ان الازدي قال كان علي بن المديني صديقا لابي داود وكان ابو داود لا يحدث حتى يامره علي وكان ابن معين يطري عمرو بن مرزوق ويرفع ذكره ولا يصنع ذلك بابي داود لطاعته لعلي » و هذا يدل على ان اعتبارهم للرجال تبع للهوى لا للحق وذكر ابن حجر بترجمة احمد بن صالح المصري « ان الخطيب قال احتج باحمد بن صالح جميع الائمة الا النسائي فانه نال منه جفاء في مجلسه فذلك السبب الذي افسد الحال بينهما وقال العقيلي كان احمد بن صالح لا يحدث احدا حتى يسال عنه فجاءه النسائي فابى ان ياذن له فشنع عليه » انتهى ملخصا وذكر ابن حجر بترجمة ابن ماجة محمد بن يزيد ابن ماجة « ان في كتابه السنن احاديث ضعيفة جدا حتى بلغني ان السري كان يقول مهما انفرد بخبر فهو ضعيف غالباً ووجدت بخط الحافظ شمس الدين محمد بن علي الحسيني ما لفظه سمعت شيخنا الحافظ ابا الحجاج المزي يقول كل ما انفرد به ابن ماجة ضعيف » وذكر كل من الذهبي وابن حجر او احدهما في كتابيهما المذكورين « ان البخاري احتج

بجماعة في صحيحه ضعفهم بنفسه» كما يعلم من تراجمهم في الكتابين كايوب بن عائذ وثابت بن محمد العابد وحصين بن عبدالرحمن السلمي وحمران بن ابان وعبدالرحمن ابن يزيد بن جابر الازدي وكهمس بن المنهال ومحمد بن يزيد الحزامي ومقسم بن بجرة. وانما خصصنا البخاري بهذا لانه اعظم ارباب صحاحهم عندهم، والا فكلهم على هذا النمط، بل وجدنا اباداود كذب نعيم بن حماد الخزاعي والوليد بن مسلم مولى بني امية وهشام بن عمار السلمي وروى عنهم في سننه، و قال في حق صالح بن بشير «لايكتب حديثه» وكذا في حق عاصم بن عبيدالله وروى عنهما، مع انه كان يزعم انه لايروى الاعن ثقة كما ذكره في تهذيب التهذيب بترجمة داود بن امية، ووجدنا النسائي قال في حق كل من عبدالرحمن ابن يزيد بن تميم الدمشقي وعبدالرحمن بن ابي المخارق وعبدالوهاب بن عطاء الخفاف متروك وروى عنهم في سننه، وكذا الترمذي قال في حق سليمان بن ارقم ابي معاذ البصري وعاصم بن عمرو بن حفص متروك وروى عنهما في سننه

وذكروا في حق البخاري ومسلم اللذين هما اجل ارباب الصحاح عندهم واصحهم خبرا ما يخالف الاجماع، وهو احتجاجهما بجماعة لاتحصى مجهولة الحال لرواية جماعة عنهم بل لرواية الواحد عنهم، مع ان هذا الواحد لم ينص على قدح او مدح في المروى عنه. ولنذكر لك بعض من اكتفيا في الاحتجاج بخبره بمجرد رواية الواحد عنه لتراجع تهذيب التهذيب فترى صدق ما قلناه، فمنهم محمد بن عثمان بن عبدالله بن موهب و محمد بن النعمان بن بشير فان البخاري و مسلما احتجا بهما ولم يرو عن كل منهما سوى الواحد، و منهم عطاء ابو الحسن السوائي وعمير بن اسحق و مالك بن جشعم ومبارك بن سعيد اليماني و نبهان الجمحي، فان البخاري اخرج عنهم في صحيحه ولم يرو عن كل منهم غير الواحد، ومنهم قرفة بن بهيس العبدي ومحمد بن عبدالله بن ابي رافع الفهمي ومحمد بن عبدالرحمن بن غنج ومحمد بن عبدالرحمن مولى بني زهرة ومحمد بن عمرو اليافعي ونافع مولى عامر بن سعيد بن ابي وقاص و وهب بن ربيعة الكوفي وابو شعبة المرى مولى سويد بن مقرن، فان مسلما احتج بهم في صحيحه، ولم يرو عن كل منهم غير الواحد ولا موثق لهم اصلا وليسوا من اهل زمن الشيخين حتى يقال انهما يعرفان وثاقتهم بالاطلاع، نعم ذكر ابن حبان بعضهم في الثقات كما هي عادته

فی مجاهیل التابعین فلا عبرة به ، مع انه متاخر الزمان عن البخاری و مسلم فلایمکن ان یعتمدا علی توثیقه و هذا النحو کثیر جدا فی الصحیحین و بقیة صحاحهم ، و کم رووا عمن نص علی جهالته کما ستعرف اقل القلیل منهم قریبا عند ذکر الاسماء ، وقال فی میزان الاعتدال بترجمة حفص بن بعیل بعد ماذکر قول ابن القطان فیه لایعرف له حال قال «لم اذکر هذا النوع فی کتابی فان ابن القطان یتکلم فی کل من لم یقل فیه امام عاصر ذلك الرجل واخذ ممن عاصره مایدل علی علانه وهذا شیء کثیر ففی الصحیحین من هذا النمط خلق کثیر مستورون ماضعفهم احد ولاهم بمجاهیل» ای لیسوا بمجاهیل النسب و ان کانوا مجاهیل الاحوال کما قال ابن القطان ، و انت تعلم انه لایکفی فی اعتبار الرجل والاحتجاج بخبره مجرد عدم تضعیف احد له بل لابدمن ثبوت و ثاقته واماحکمه باستوائهم فغیر مستو بعدفرض الجهالة باحوالهم علی انه غیر نافع فی الاحتجاج باخبارهم مالم تثبت وثاقتهم .

الامر الثانی

ان جملة من اخبار صحاحهم مشتملة علی الکفر کتجسم الله سبحانه و اثبات المکان والانتقال و التغیر له وکعروض العوارض علیه من الضحك ونحوه ، الی غیر ذلك ممایوجب الامکان ، حتی رووا ان الله سبحانه یدخل رجله فی نار جهنم فیزوی بعضها لبعض و تقول قط قط ، و مشتملة علی وهن رسل الله و رسالاتهم حتی انهم صیروا سید النبیین جاهلا فی اول البعثة بانه رسول مبعوث فعلمه النصرانی و زوجته خدیجة انه رسول الله ، ومشتملة علی ما یوجب کذب آی من القران وعلی المناکیر والخرافات کما ستعرف ذلك فی طی مباحث الکتاب ان شآء الله تعالی .

الامر الثالث

ان اکثر رواتهم بل کلهم مدلسون فی روایاتهم ملبسون فیها و مظهرون خلاف الواقع، کما لو کانت الروایة عن شخص مقبول بواسطة شخص غیر مرضی فیترکون الواسطة ویروونها عن المقبول ابتداء ، اویروونها عن ضعیف و یاتون باللفظ المشترك بین الضعیف والثقة لیوهم الراوی علی القاری ان المراد الثقة لانه یظهر انه لایروی الاعن ثقة ؛ الی غیر ذلك من انواع التدلیس ، ولایکادیسلم احد من رواتهم عنه ، قال شعبة «مارایت من لایدلس

من اصحاب الحديث الاعمرو بن مرة وابن عون» كما نقله عنه في ميزان الاعتدال وتهذيب التهذيب بترجمة عمرو بن مرة الجملي، ويكفيك ان البخاري ومسلما كانا من المدلسين قال الذهبي في الميزان بترجمة عبدالله بن صالح بن محمد الجهني المصري « روى عنه البخاري في الصحيح ولكنه يدلسه فيقول حدثني عبدالله ولا ينسبه» وبمعناه في تهذيب التهذيب بترجمة عبدالله ايضا ، وقدكان البخاري يدلس ايضا في صحيحه محمد بن سعيد المصلوب الكذاب الشهير لكن الذهبي حمله على الخطأ قال بترجمة ابن سعيد «اخرجه البخاري في مواضع وظنه جماعة» وهو حمل بعيد ، ولو سلم فهو يقتضي عيباً آخر في صحيح البخاري وسياتي ذكر هذين الرجلين في الاسماء ، ونقل ابن حجر(١) عن ابن مندة « انه قال في كلام له اخرج البخاري قال فلان وقال لنا فلان وهو تدليس» ثم قال ابن حجر« الذي يظهر لي انه يقول فيما لم يسمع قال و فيما سمع لكن لا يكون على شرطه او موقوفا قال لي او قال لنا وقد عرفت ذلك بالاستقراء من صنيعه» ونقل ابن حجر ايضا(٢) عن ابن مندة « انه قال في حق مسلم كان يقول فيما لم يسمعه من مشايخه قال لنا فلان و هو تدليس » فاذا كان هذا حال الصحيحين وصاحبيهما وهما بزعمهم اصح الكتب ، فكيف حال غيرهما وكيف تعتبر اخبارهم و باي شيء يحصل الامن لمن يريد الاحتجاج بها ، والتدليس طريقة شائعة مستمرة بين جميع طبقاتهم على انه كذب في نفسه غالباً والكذب موجب لفسق صاحبه ، قال ابن الجوزي «من دلس كذابا فالاثم له لازم لانه آثر ان يؤخذ في الشريعة بقول باطل» كما نقله عنه في ميزان الاعتدال بترجمة محمد بن سعيد المصلوب والاولى لابن الجوزي ان لا يخصص بالكذاب لان الاثم لازم ايضا لمن دلس ضعيفا من غير جهة الكذب لان الضعيف مطلقا لا يجوز الاحتجاج به، بل من دلس ثقة عنده كان آثما لان الثقة عنده ربما لا يكون ثقة في الواقع وعند السامع وغيره فكيف يوقعه بالغرور ويدلس عليه ماليس له الا خذبه ، وسيمر عليك ان شاء الله تعالى ذكر بعض من عرف بالتدليس عندهم .

---

(١) تعريف اهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس المطبوع بمصر سنة ١٣٢٢ ص ٦

(٢) نفس المصدر ص ٧

الامر الرابع

ان اكثر رجال السند في اخبار الصحاح الستة مطعون فيهم عندهم بغير التدليس ايضا من الكذب و نحوه حتى قال يحيى بن سعيد القطان وهو اكبر علمائهم واعلمهم باحوال رجالهم «لولم ارو الاعمن ارضى مارويت الاعن خمسة» كماحكى عنه في الميزان بترجمة اسرائيل بن يونس ، ولنذكر لك جماعة ممن طعنوا بهم من غير الصحابة مرتبا اسماء هم على حروف المعجم.

واشترطت على نفسي ان اذكر من رواة الصحاح من طعن به عالمان اواكثر، وان يكون الطعن شديدا كقولهم كذاب اومتهم بالكذب اومتروك اوهالك اولايكتب حديثه اولاشيء او ضعيف جدا اومجمع على ضعفه اونحوذلك ، ولم اذكر من قيل فيه انه ضعيف اومنكر الحديث او غيرضابط اوكثير الخطأ اولايحتج به اونحوذلك وان اسقط روايته عن الحجية طلبا للاختصار ، ولكفاية من جمع الشروط المذكورة في الدلالة على سقم صحاحهم ، وربما ذكرت بعض المجاهيل والمدلسين و بعض النصاب لتعرف اشتمال صحاحهم على انواع الوهن، ولايخفى ان النصب اعظم العيوب لان الناصب منافق كماعرفت و المنافق كافر بل اشد منه لانه يسر الكفر و يظهر الايمان ، فيكون اضر على الاسلام من الكافر الصريح ، وقدذم الله المنافقين واعدلهم الدرك الاسفل من النار كمااخبر به في كتابه العزيز ولعنهم في عدة مواطن من الكتاب ، و كذلك لعنهم رسول الله ص فيمالا يحصى من المواطن ، و من المعلوم ان الكافر لاتقبل روايته اصلافي الاحكام و غيرها حتى اووثقه جماعة

وان اردت زيادة الاطلاع على احوال من سنذكر هم واحوال غيرهم من ضعاف رجال الصحاح الستة فارجع الى كتابنا المسمى(بالافصاح عن احوال الرجال الصحاح) فانه مشتمل على جل المجروحين منهم وجل المطاعن فيهم

وقد اخذت ماذكرته هنافي احوالهم من ميزان الاعتدال للذهبي وجعلت رمزه (م) ومن تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني وجعلت رمزه (يب) ، فان اتفقا على نقل ماقيل في صاحب الترجمة ذكرته بعد اسمه بلانسبة لاحدهما، وان اختص احدهما بالنقل ذكرته بعد رمز الناقل منهما ، على ان يكون كل مابعد رمزه من خواصه في النقل الى ان

تنتهي الترجمة اوانقل عن الاخر

كماانى رمزت الى اهل صحاحهم برموزهم المتداولة عندهم فللبخارى (خ) ولمسلم (م) وللنسائى (س) ولابى داود (د) وللترمذى (ت) ولابن ماجة القزوينى (ق) ولهم جميعا (ع) و لمن عدامسلم والبخارى (۴) وقدجعلت قبل اسم صاحب الترجمة رمز الراوى عنه من اهل هذه الصحاح متبعا نسخة التهذيب ، لانها اصح الا قليلافانه قد يقوى عندى صحة نسخة الميزان فاعول عليهافى الرمز ، هذاوربماكان لى كلام اونقل عن غير هذين الكتابين اذكره بعد قولى (اقول) فنقول وبالله المستعان:

حرف الالف

تدق (ابراهيم بن اسمعيل ابن ابى حبيبة) قال ابن معين ليس بشىء ، (يب): قال الدار قطنى متروك ، وقال ابن حبان يقلب الاسانيد ويرفع المراسيل

تق (ابراهيم بن عثمان ابوشيبة العبسى الكوفى) قاضى واسط كذبه شعبة، وقال (س) متروك الحديث ، (يب): قال ابوحاتم تركواحديثه ، وقال الجوزجانى ساقط و قال صالح جزرة لايكتب حديثه.

تق (ابراهيم بن الفضل المخزومى) قال ابن معين ليس بشىء ، (ن): قال ابن معين ايضالايكتب حديثه وقال (س) وجماعة متروك، (يب) : قال (س) لايكتب حديثه و قال الدار قطنى والازدى متروك

تق (ابراهيم بن يزيد الخوزى المكي الاموى) قال احمدو (س) متروك، (يب): قال ابن معين ليس بشىء ، وقال س مرة ليس بثقة ولايكتب حديثه ، وقال ابن الجنيد متروك ، و قال (خ) سكتواعنه ، قال الدولابى يعنى تركوه، وقال ابن المدينى لااكتب عنه و قال البرقى كان يتهم بالكذب، وقال ابن حبان روى المناكير الكثيرة حتى يسبق الى القلب انه المتعمدلها.

ع (ابراهيم بن يزيد بن شريك التيمى)، (يب) :قال الكرابيسى حدث عن زيد بن وهب قليلا اكثرها مدلسة **اقول** : قال ابن حجر فى التقريب يرسل ويدلس.

دتس (ابراهيم بن يعقوب الجوزجانى السعدى) احدائمة الجرح والتعديل ، (يب): قال ابن حبان فى الثقات كان حرورى المذهب و كان صلبا فى السنة الاانه من صلابته

ربمايتمدى طوره ، وقال ابن عدى كان شديد الميل الى مذهب اهل دمشق فى الميل على على ع ، وقال الدار قطنى فيه انحراف عن على ع اجتمع على بابه اصحاب الحديث فاخرجت جارية لفروجة لتذبحها فلم تجد من يذبحها فقال سبحان الله فروجة لايوجد من يذبحها و على يذبح فى ضحوة نيفاو عشرين الف مسلم ، ثم قال فى (يب) فى الضعفآء يوضح مقالته اقول العجب كيف كان اماماً لهم فى الجرح والتعديل وهومنافق و كيف تقبل شهادته و هوفاسق ، واعجب منه انهم يصفونه صلب فى السنة و هو من الفاظ المدح عند هم فانظرو تبصر.

خ د (احمد بن صالح المصرى ابوجعفر الحافظ) قال (س) ليس بثقة ولامامون تركه محمدبن يحيى ورماه ابن معين بالكذب،وعن ابن معين ايضاانه كذاب يتفلسف ، و قال ابن عدى كان (س) سيء الراي فيه وانكر عليه احاديث فسمعت محمد بن هرون البرقى يقول هذاالخراسانى يتكلم فى احمد بن صالح لقدحضرت مجلس احمدفطرده من مجلسه فحمله ذلك على ان يتكلم فيه ، (يب) : قال الخطيب احتج باحمد جميع الائمة الا (س) ويقال كان آفة احمدالكبر ونال منه (س) جفاء فى مجلسه فذلك السبب الذى افسد الحال بينهما

د (احمدبن عبدالجبار العطاردى) قال مطين كان يكذب ، (ن) : قال ابن عدى رايتهم مجمعين على ضعفه.

خ م س ق (احمد بن عيسى المصرى) حلف ابن معين انه كذاب ، (يب) : قال ابوحاتم تكلم الناس فيه ، وقال سعيدبن عمرو اليربوعى انكر ابوزرعة على مسلم روايته عنه فى الصحيح ، قال سعيد وقال لى مارايت اهل مصر يشكون فى انه واشار الى لسانه كأنه يقول الكذب، (ن): قال سعيد اليربوعى شهدت ابازرعة و ذكر عنده صحيح مسلم فقال هؤلاءقوم اراد والتقدم قبل اوانه فعملوا شيئا يتشرفون به، وقال يروى عن احمد فى الصحيح مارايت اهل مصر يشكون فى انه واشار الى لسانه

د (احمدبن الفرات الضبى الحافظ) (ن): قال ابن خراش انه يكذب عمدا،(يب): قال ابن مندة أخطأفى احاديث ولم يرجع عنها .

د ت س (ازهربن عبدالله الحرازى) ، (ن) : ناصبى ينال من على، (يب) : قال ابن

الجارود كان يسب عليا ، وساق (د) باسناده الى ازهر قال كنت فى الخيل الذين سبوا انس ابن مالك فاتينا به الحجاج

م ٤ (اسامة بن زيد الليثى) ، قال احمد ليس بشيء ، (يب) : ترك القطان حديثه ، (ن) : قال ابن الجوزى قال ابن معين مرة ترك حديثه باخره ، والصحيح ان هذا القول ليحيى بن سعيد.

خ م د ت (اسباط ابو اليسع) قال ابن حبان يروى عن شعبة كأنه شعبة آخر وقال ابو حاتم مجهول ، (يب) : كذبه ابن معين .

د ق (اسحق بن ابراهيم الحنينى) قال (س) ليس بثقة وساق له ابن عدى حديثا عن مالك وقال لا اصل له ، (ن) : صاحب اوابد.

د ق (اسحق بن اسيد) قال ابو حاتم لا يشتغل به ، (يب) : قال ابن عدى مجهول وقال الازدى تركوه .

د ت ق (اسحق بن عبدالله ابن ابى فروة) ومولى ال عثمان بن عفان قال (خ) تركوه وقال احمد لا تحل عندى الرواية عنه ، (يب) : قال عمرو بن على وابو زرعة و(س) والدارقطنى و البار قانى متروك ، وتكلم فيه مالك و الشافعى و تركاه ، و قال ابن معين مرة ليس بثقة ومرة لا يكتب حديثه ومرة كذاب ، وقال ابن عمار وابو زرعة ذاهب الحديث ، وقال محمد بن عاصم المصرى لم ار اهل المدينة يشكون فى انه متهم قيل فبماذا؟ قال فى الاسلام، وفى رواية اخرى على الدين.

خ ت ق (اسحق بن محمد بن اسمعيل بن عبدالله بن ابى فروة) وهّاه (د) جداً وروى عنه (خ) ويوبخونه على هذا ، (ن) : قال س ليس بثقة ، (يب) : قال (س) متروك

ت ق (اسحق بن يحيى بن طلحة بن عبيدالله التيمى) قال احمد و (س) متروك ، (يب) : قال ابن معين ليس بشيء ولا يكتب حديثه وقال الفلاس متروك .

ع (اسرائيل بن يونس بن ابى اسحق السبيعى ابو يوسف الكوفى) ، (يب) : قال عبدالرحمن بن مهدى لص يسرق الحديث ، (ن) : كان القطان لا يحدث عنه ولا عن شريك ، وقال لو ام اروا الاعمن ارضى ماروبت الاعن خمسة .

ت م د س (اسمعيل بن ابراهيم بن معمر ابو معمر الهذلى القطيعى) ، (يب) : قال

ابن معين لاصلى الله عليه ذهب الى الرقة فحدث بخمسة آلاف حديث اخطافى ثلاثة آلاف ولم يحدث ابومعمر حتى مات ابن معين ، و قال ابوزرعة كان احمد لايرى الكتابة عنه .

تق (اسمعيل بن رافع المدنى) نزيل البصرة ، (يب):قال ابن معين ليس بشيء وقال (س) مرة ليس بثقة ومرة ليس بشيء واخرى متروك ، وقال(د) ليس بشيء سمع من الزهرى فذهبت كتبه فكان اذارای کتابا قال هذا سمعته ، وقال ابن خراش والدارقطنى وعلى بن الجنيد متروك،(ن): ضعفه احمدويحيى و جماعةوقال الدار قطنى وغيره متروك ومن تلبيس (ت) قال ضعفه بعض اهل العلم .

مدس (اسمعيل بن سميع الكوفى الحنفى) بياع السابرى ، قال ابن جرير كان يرى راى الخوارج تركته وقال ابو نعيم جار المسجد اربعين سنة لم يرفى جمعة ولاجماعة وقال ابن عيينه كان بيهسيا فلم اذهب اليه ولم اقربه وتركه زائدة لمذهبه، (يب): قال محمد ابن يحيى كان بيهسيا ممن يبغض عليا ع ، والبيهسية طائفة من الخوارج ينسبون الى راسهم ابى بيهس .

اقول لوكان ذلك الجفاء للجمعة و الجماعة ممن يتهمونه بالتشيع لنالوه بكل سوءو بلغوا به كل مبلغ ولكن هون عليهم ذلك و بغضه لعثمان انه يبغض امام المتقين ونفس النبى الامين حتى احتملوا سيئاته وحملوا عنه واحتج به اهل صحاحهم ووثقه ابن نمير و العجلى وابوعلى الحافظ و (د) وابن سعد واحمد حتى قال فيه انه ثقة صالح وقال ابن معين ثقة مأمون و قال ابوحاتم صدوق صالح الى غير هم من علمائهم كمافى (يب) مع استفاضة الاخبار بل تواتر ها بان الخوارج مارقون عن الاسلام والدين فهم خارجون عن الاسلام حقيقة منافقون ظاهرا و واقعا ، فمابال القوم امنوه على دينهم ووصفوه بالصلاح ، ولم ارمن ينسب اليه الخلاف وترك الرواية عنه غير زائدة وابن عيينة وابن جرير كماسمعت و هوغريب .

خ م د ت ق (اسمعيل بن عبدالله ابى اويس بن عبدالله الاصبحى ابوعبدالله المدنى) قال ابن معين لايساوى فلسين وقال ايضا هووا بوه يسرقان الحديث و قال الدولابى فى الضعفاء قال النضر بن سلمة كذاب ، (يب): قال ابن معين مرة مخلط يكذب ليس بشيء

وعن سيف بن محمد قال يضع الحديث وقال سلمة بن شبيب سمعته يقول ربما كنت اضع الحديث لاهل المدينة اذا اختلفوا في شيء .

م۴ (اسمعيل بن عبدالرحمن ابن ابی کریمة ابومحمد السدی) قال لیث ابن ابی سلیم کان بالکوفة کذابان فمات احد هما السدی والکلبی، (یب) : قال الجوزجانی کذاب .

دق (اسمعيل بن مسلم البصری) قال القطان لم یزل مخلطا کان یحد ثنا بالحديث الواحد علی ثلاثة اضرب ،وقال ابن معین لیس بشيء، وقال ابن المدینی لایکتب حدیثه، وقال الجوزجانی واه جدا ، (یب) : قال س مرة لیس بثقة ومرة متروك.

خ (اسعد بن زید)کذبه ابن معین وقال س متروك،وقال ابن حبان یروی عن الثقات المناکیر ویسرق الحدیث .

م ت ق (اشعث بن سعید البصری ابوالربیع السمان) قال هشیم کان یکذب وقال ابن معین لیس بشيء وقال س لایکتب حدیثه وقال الدار قطنی متروك،(یب) : قال الفلاس وابن الجنید متروك وقال الساجی ترکوا حدیثه وقال ابن عبدالبر أجمعوا علی ضعفه.

خ ت (اشهل بن حانم)، (ن): قال ابوحاتم لاشیء ،(یب) :قال ابن معین لاشيء.

م س (افلح بن سعید الانصاری القبائی) قال ابن حبان یروی عن الثقات الموضوعات لاتحل الروایة عنه بحال ، (یب) : ذکره العقیلی فی الضعفآء فقال لم یرو عنه ابن مهدی

دق (ایوب بن خوط ابوامیة البصری) قال (خ) ترکه ابن المبارك وقال (س) والدار قطنی متروك وقال ابن معین لایکتب حدیثه وقال الازدی کذاب ، (یب) : قال الفلاس متروك وقال ابوحاتم واه متروك لایکتب حدیثه ، وقال احمد کان عیسی بن یونس یرمیه بالکذب وقال الحقوا بکتابه ، وقال (س)لیس بثقة ولایکتب حدیثه ، و قال (د) لیس بشيء ، وقال ابن قتیبة وضع حدیث انس ، وقال الساجی اجمع اهل العلم علی ترك حدیثه .

د ت ق (ایوب بن سوید الرملی) قال ابن معین لیس بشيء،وقال ابن المبارك ارم به وقال س لیس بثقة ، (یب) : قال ابن معین یسرق الحدیث وقال الساجی ارم به

دق (ایوب بن قطن) قال الدار قطنی مجهول ، (یب) : قال ابوزرعة لایعرف وقال

الازدی وغیرہ مجھول.

خ م س (ایوب بن النجار الحنفی الیمامی قاضیها) ، (یب) : قال ابن البرقی واحمدبن صالح الکوفی ضعیف جدا . **اقول** فی التقریب مدلس.

حرف الباء

٤ (باذام ابوصالح) قال (س) لیس بثقة ، وقال عبدالحق ضعیف جدا ، (ن) : قال اسمعیل بن ابی خالد یکذب ، (یب) : قال الجوز جانی متروک و قال الازدی کذاب

ق (البختری بن عبید الشامی) ، (یب) : قال ابو حاتم ضعیف الحدیث ذاهب ، وقال ابن حبان ضعیف ذاهب ولیس بعدل، وقال الازدی کذاب ساقط ، (ن): ضعفه ابوحاتم و غیره ترکه .

د ت س (بسر بن ارطاة) ویقال ابن ابی ارطاة قال ابن معین کان رجل سوء، (یب): قال ابن یونس کان من شیعة معویة وکان معویة وجهه الی الیمن والحجاز و امره ان یتقری من کان فی طاعة علیؑ فیوقع بهم ففعل بمکة و المدینة والیمن افعا لاقبیحة و حکی المسعودی فی مروج الذهب ان علیاع دعا علیه یذهب عقله لما بلغه قتله ابنی عبیدالله ابن العباس وانه خرف **اقول** هکذا ینبغی ان تکون رواة صحاح الاخبار من نحو هؤلاء الثقات الخارجین علی ائمة العدل ولایبالون بقتل النفوس البریة ویهلکون الحرث والذریة

د ت ق (بشر بن رافع الحارثی ابوالاسباط النجرانی) امامها ومفتیها قال ابن حبان یروی اشیاء موضوعة کانه المتعمد لها ، (یب): قال احمد ضعیف لیس بشیء و قال ابن عبد البر اتفقوا علی انکار حدیثه وطرح ماروا،

ق (بشر بن نمیر) قال احمد ترک الناس حدیثه ، (یب) : قال احمد کذاب یضع الحدیث و قال ابوحاتم وعلی بن الجنید متروک .

م ٤ (بشیر ـ مصغرا ـ ابن مهاجر الغنوی الکوفی) قال احمد منکر الحدیث یجیء بالعجب و قال ابن حبان دلس عن انس و قال العجلی مرجیء متهم متکلم فیه

ق (بشیر بن میمون) قال (خ) متهم بالوضع و قال ابن معین اجمعوا علی طرح حدیثه ، (ن): قال الدار قطنی و غیره متروک

م ٤ (بقیة بن الولید بن صائد الحمصی الکلاعی ابومحمد) ، (ن) : قال غیر واحد

كان مدلسا قال ابن حبان سمع من شعبة ومالك وغيرهما احاديث مستقيمة ثم سمع من كذابين عن شعبة ومالك فروى عن الثقات بالتدليس ما اخذ عن الضعفاء ، وقال احمد توهمت انه لايحدث بالمناكير الاعن المجاهيل فاذا هو يحدث بها عن المشاهير ، و قال وكيع ما سمعت احدا أجرأ على ان يقول قال رسول اللّٰه من بقية وقال القطان يدلس عن الضعفاء ويستبيحه ، وهذا ان صح مفسد لعدالته ، قال فى (ن) نعم واللّٰه صح منه انه من فعله وصح عن الوليد بن مسلم وعن جماعة كبار فعله وهذا بلية منهم ، وروى ابن ابى السرى عن بقية قال لى شعبة ما احسن حديثك ولكن ليس له اركان فقلت حديثكم انتم ليس له اركان تجيئنى بغالب القطان وحميد الاعرج واجيئك بمحمد بن زياد الالهانى و ابى بكر بن ابى مريم الغسانى وصفوان بن عمرو الكلاعى الى غير ذلك مما فى (ن) ومثله فى (يب) واضعافه .

ت ق (بكر بن خنيس العابد)، (يب): قال الدار قطنى متروك وكذا قال احمد ابن صالح المصرى وابن خراش، وقال ابوزرعة ذاهب الحديث وقال ابن حبان روى اشياء موضوعة يسبق الى القلب انه المتعمد لها .

٤ (بهز بن حكيم بن معوية القشيرى) قال احمد بن بشير اتيته فوجدته يلعب بالشطرنج و قال ابن حبان تركه جماعة من ائمتنا ، (يب) : قال (د) لم يحدث عنه شعبة .

حرف التآء

دت (تمام بن نجيح الدمشقى) نزيل حلب قال ابوحاتم ذاهب وقال ابن عدى غير ثقة وقال ابن حبان روى اشياء موضوعة عن الثقات كأنه المتعمد لها

حرف الثاء

٤ (ثعلبة بن عباد العبدى)،(ن): قال ابن حزم مجهول ، "يب": ذكره ابن المدينى فى المجاهيل و قال ابن حزم مجهول وتبعه ابن القطان وكذا عن العجلى

خ٤ (ثور بن يزيد بن زياد الكلاعى الحمصى) كان ابن ابى دؤاد اذا اتاه من يريد الشام قال ان بها ثورا فاحذر لاينطحك بقرنيه ، و قال الوليد قلت للاوزاعى حدثنا ثور فقال لى فعلتها ، وقال سلمة المعيار كان الاوزاعى سيء القول فى ثور ، (يب) :قال احمد

نهى مالك عن مجالسته ، وقال ابن سعد كان جده قتل بصفين مع معوية ، فكان اذا ذكر علياع قال لا احب رجلا قتل جدى ، وقال ابن المبارك :

ايها الطالب علما ائت حماد بن زيد
فاطلبن العلم منه ثم قيده بقيد
لاكثور و كجهم وكعمرو بن عبيد

حرف الجيم

مدتق (الجراح بن مليح) والد وكيع قال الدار قطنى ليس بشيء ، (يب): حكى الادريسي ان ابن معين كذبه وقال كان وضاعا للحديث ، وقال ابن حبان يقلب الاسانيد ويرفع المراسيل وزعم ابن معين انه كان وضاعا ، وقال الدورى دخل وكيع البصرة فاجتمع عليه الناس فحدثهم حتى قال حدثنى ابى وسفيان فصاح الناس من كل جانب لا نريد اباك فأعادوا أعادوا .

ق (جعفر بن الزبير الدمشقى) قال شعبة وضع على رسول اللهﷺ اربعمائة حديث وقال (خ) تركوه ، (يب) : قال شعبة اكذب الناس وقال ابو حاتم وس والدار قطنى والازدى و غيرهم متروك ونقل ابن الجوزى الاجماع على انه متروك .

٤ (جعفر بن ميمون) بياع الانماط ، (يب) : قال ابن معين مرة ليس بثقة وقال (خ) ليس بشيء وذكره يعقوب بن سفيان فى باب من يرغب عن الرواية عنهم.

دس (جعفر بن يحيى بن ثوبان) قال ابن المدينى مجهول ، (يب): قال ابن القطان مجهول الحال.

حرف الحاء

مدت (حاجب بن عمر الثقفى ابو خشينة) ، (يب) : حكى الساجى عن ابن عيينة انه كان اباضيا.

دس (الحارث بن زياد) شامى ، (ن) : مجهول ، (يب) : روى اللهم علم معوية الكتاب و قه الحساب قال البغوى لا اعلم للحارث غيره و قال ابن عبدالبر مجهول وحديث منكر.

دت (الحارث بن عمرو ابن اخى المغيرة بن شعبة) ، (ن) : مجهول ، (يب) : قال

(خ) لايعرف .

٤ (الحارث بن عمير البصرى) نزيل مكة والدحمزة قال ابن حبان روى عن الاثبات الاشيآء الموضوعة وقال الحاكم روى احاديث موضوعة.

ت ق (الحارث بن نبهان الجرمى البصرى) قال (س) و ابوحاتم متروك وقال ابن معين ليس بشىء وقال لايكتب حديثه وقال ابن المدينى كان ضعيفا ضعيفا ، (يب): قال (خ) لايبالى ماحدث ضعيف جدا وقال (د) ليس بشىء .

ت ق (حارثة بن ابى الرحال) قال (س) متروك ، (يب) : قال (س) مرة لايكتب حديثه وقال ابن معين ليس بثقة وقال (د) واحمد ليس بشىء ، وقال ابن الجنيد متروك.

ع (حبيب بن ابى ثابت) ، (يب) : قال ابن خزيمة وابن حبان كان مدلسا وقال ابن جعفر النحاس كان يقول اذا حدثنى رجل عنك بحديث ثم حدثت به عنك كنت صادقا

اقول فى التقريب كثير الارسال والتدليس.

م س ق (حبيب بن ابى حبيب يزيد الجرمى الانماطى) ، (ن): نهى ابن معين عن كتابة حديثه ، (يب) : قال ابن ابى خيثمة نهانا ابن معين ان نسمع حديثه وسمع منه القطان ولم يحدث عنه .

ق (حبيب ابن ابى حبيب المصرى) كاتب مالك ، قال (د) كان من اكذب الناس ، وقال (س) وابن عدى و ابن حبان احاديثه كلها موضوعة ، و قال ابوحاتم روى احاديث موضوعة .

م ٤ (حجاج بن ارطاة بن ثور ابو ارطاة الكوفى القاضى) قال احمد فى حديثه زيادة على حديث الناس ، وقال ابن حبان تركه ابن المبارك و يحيى القطان وابن مهدى وابن معين واحمد و كان لايحضر الجماعة فقيل له فى ذلك فقال احضر مسجدكم حتى يزاحمنى فيه الحمالون والبقالون ، (ن) : قال يحيى بن يعلى امرنا زائدة ان نترك حديثه و قال احمد كان الزهرى سىء الرأى فيه ، وفى ابن اسحق وليث و همام لانستطيع ان نراجعه فيهم ، و قال احمد يدلس عن الزهرى ولم يره، وقال الشافعى قال حجاج لاتتم مروة الرجل حتى يترك الصلاة فى الجماعة ، وقال الاصمعى هو اول من ارتشى بالبصرة من القضاة ، وقال (س) و ذكر المدلسين حجاج بن ارطاة والحسن وقتادة و حميد و يونس

ابن عبيد وسليمان التيمي و يحيى بن ابى كثير و ابواسحق والحكم واسمعيل بن ابى خالد ومغيرة وابوالزبير وابن ابى نجيح وابن جريج وسعيدابن ابى عروة وهشيم و ابن عيينة قال في (ن) قلت والاعمش و بقيةو الوليد بن مسلم واخرون ، (يب) : قال ابوحاتم يدلس عن الضعفاء وقال ابن عيينة كنا عند منصور بن المعتمر فذكرواحديثا عن الحجاج قال والحجاج يكتب عنه؟ لوسكتم لكان خير الكم وقال اسمعيل القاضي مضطرب الحديث لكثرة تدليسه، وقال محمد بن نصر الغالب على حديثه التدليس وتغيير الالفاظ .

دق (حريث بن ابى مطر الفزارى الحناط) ، (يب): قال (س) ليس بثقة وقال (س) مرة والدولابى والازدى وابن الجنيد متروك .

خ۴ (حريز بن عثمان الرحبى الحمصى) **اقول** ذكروافيه مايسود وجهه ووجوه من اتخذوه حجة من السب لامام المتقين واخ النبى الامين فعليه لعنة الله ابد الابدين وذكروافيه انه داعية لمذهبه السوء وانه كذب على رسول الله ص فى احاديث ينتقص بها امير المؤمنين ع ولكنه مع هذا الكذب و ذلك النفاق طفحت كلماتهم بتوثيقه و احتجوا به في صحاحهم فدل على انهم في سرائرهم ملة واحدة .

۴ (حسام بن مصك الازدى البصرى) قال ابن معين ليس بشيء وقال الدارقطنى متروك وقال احمد مطروح الحديث ، (يب) : قال الفلاس متروك و قال ابن المبارك ارم به و قال ابن معين مرة لا يكتب من حديثه شيء و قال ابن المدينى لااحدث عنه بشيء .

تق (الحسن بن على النوفلى الهاشمى) قال الدار قطنى ضعيف واه، (يب): قال الحاكم وابوسعيد النقاش يحدث عن ابى الزناد باحاديث موضوعة.

تق (الحسن بن عمارة بن المضرب الكوفى الفقيه) قاضى بغداد زمن المنصور، قال احمد متروك وقال ابن معين ليس بشيء وقال شعبة يكذب ، وقال ابن المدينى يضع الحديث ، وقال ابوحاتم ومسلم والدار قطنى و جماعة متروك ، (يب) : قال احمد مرة احاديثه موضوعة ، وقال ابن معين لايكتب حديثه.

ع (الحسن ابوسعيد بن يسار ابى الحسن البصرى) مولى الانصار،(ن): كثير التدليس (يب) : قال ابن حبان يدلس و قال يونس بن عبيد مارايت رجلا اطول حزنا منه . **اقول**

هذا من دعاء امير المؤمنين ع عليه بان لايزال مسوءاً وذكره ابن ابى الحديد فى **المنحرفين** عن امير المؤمنين ع قال و ممن قيل انه كان يبغض علياع ويذمه الحسن البصرى.

ت ق (الحسين بن عبدالله بن عبيدالله بن عباس بن عبدالمطلب ع) قال (س) متروك وقال الجوزجانى لايشتغل به وقال (خ) قال على تركت حديثه.

ت ق (الحسين بن قيس الرحبى الواسطى) وقال احمد و (س) والدار قطنى متروك و قال (خ) لايكتب حديثه ، (يب) : قال احمد و ابن معين ليس بشىء ونقل ابن الجوزى عن احمد انه كذبه وقال الساجى ضعيف متروك يحدث ببواطيل .

د س (حشرج بن زياد الاشجعى) ، (ن) : لايعرف ، (يب) : قال ابن حزم و ابن القطان مجهول .

ت (حصين بن عمر الاحمسى) ، (يب) : نهى احمد من الحديث عنه وقال يكذب وقال ابن خراش كذاب ، وقال مسلم وابوحاتم متروك الحديث.

خ د س ت (حصين بن نمير الواسطى ابومحسن الضرير) ، (ن): قال ابن معين ليس بشىء (يب): قال ابوخيثمة اتيته فاذا هو يحمل على على ع فلم اعد اليه .

ت ق (حفص بن سليمان ابوعمرو الاسدى) صاحب القراءة قال ابن خراش كذاب يضع الحديث وقال ابوحاتم متروك لايصدق وقال(خ) تركوه ،(يب) : قال ابن مهدى والله لاتحل الرواية عنه وقال ابن المدينى تركته على عمد و قال مسلم و (س) متروك و قال (س) لايكتب حديثه

ع (حماد بن اسامة ابواسامة)، «ن»:قال المعيطى كثير التدليس وقال سفيان الثورى انى لاعجب كيف جاز حديثه كان امره بيناكان من اسرق الناس لحديث حميد ومثله فى (يب) عن سفيان بن وكيع وفى (يب) ايضا قال ابن سعد يدلس و يبين تدليسه وحكى الازدى فى الضعفاء عن سفيان بن وكيع قال كان يتبع كتب الرواة فياخذها وينسخها قال لى ابن نمير ان الحسن لابى اسامة يقول انه دفن كتبه ثم تتبع الاحاديث بعد من الناس

م ع (حماد بن ابى سلمان مسلم الاشعرى الفقيه الكوفى) قال الاعمش غير ثقة ،(ن): قال الاعمش ماكنا نصدقه،(يب):قال احمد عند حماد بن سلمة عنه تخليط كثير وقال حبيب بن ابى ثابت كان حماد يقول قال ابراهيم فقلت والله انك لتكذب على ابراهيم و ان

ابراهيم ليخطى

خ (حماد بن حميد) عن عبيدالله بن معاذ ، (يب) : لم يعرف الا بهذا الحديث وقال ابن عدى لايعرف ، (ن): لايدرى من هو

ت (حمزة بن ابى حمزة النصيبى) قال الدار قطنى و (س) متروك وقال (د) وابن معين ليس بشيء وقال ابن عدى يضع الحديث و قال ايضا عامة مرويانه موضوعة و قال الحاكم يروى احاديث موضوعة

ع (حميد بن ابى حميد تيرويه الطويل ابوعبيدة البصرى) طرح زائدة حديثه، «يب»: قال درست ليس بشيء وقال ابن حبان يدلس ، «ن» : يدلس

د س (حنان بن خارجة السلمى الشامى) ، «ن»: لايعرف ، « يب » : قال القطان مجهول الحال

ت ق (حنظلة بن عبدالله السدوسى البصرى) قال القطان تركته عمدا ، «ن»: قال ابن معين ليس بشيء ، « يب»: قال ابن معين ليس بثقة ولادون الثقة ، وقال ابن حبان اختلط باخره حتى كان لايدرى مايحدث به فاختلط حديثه القديم بحديثه الاخير

حرف الخاء

ت ق «خارجة بن مصعب السرخسى» قال ابن معين كذاب وقال خ تركه ابن المبارك ووكيع، «يب»: قال «س» وابن خراش وابواحمد الحاكم متروك ، وقال ابن سعد اتقى الناس حديثه فتركوه ، وقال ابن حبان يدلس ويروى ماوضعوه على الثقات عن الثقات ، و قال يعقوب بن شيبة ضعيف عند جميع اصحابنا.

ت ق «خالد بن الياس» ويقال اياس العدوى قال «خ» ليس بشيء وقال احمد و «س» متروك وقال ابن معين ليس بشيء لايكتب حديثه ، «يب»: قال «س» مرة ليس بثقة لايكتب حديثه وقيل لابى حاتم يكتب حديثه فقال زحفا، وقال (ت) ضعيف عند اهل الحديث وقال ابن عبدالبر ضعيف عند جميعهم وقال الحاكم والنقاش روى احاديث موضوعة

م ۴ «خالد بن سلمة بن العاص المخزومى» المعروف بالفأفاء قال جرير كان مرجئا ويبغض عليا، «يب»: قال ابن عائشة كان ينشد بنى مروان الاشعار التى هجا بها المصطفى ص

اقول ماترى لو قيل ان فلانا يبغض الشيخين ويحفظ هجاءهما وينشده اي رجل يكون

عنداهل السنةوهل يمكن ان يوثقه احد منهم اويثني عليه كما فعلوامع هذا الرجس الخبيث المنافق . وما اصدق قول القائل:

ما المسلون بامة امحمد　　　كلا ولكن امة لعتيق

ولكن لاعجب من احتجاجهم بروايته وتوثيقه فان من كان ائمته وخلفاؤه يانسون بهجاء سيد النبيين ص فحقيق ان يتخذ هذا الشيطان المارد حجة دينه

دس «خالدبن عرفطة وابن عرفجة» «ن» : لايعرف، قال ابوحاتم والبزازمجهول، وزادابوحاتم لااعرف احداً اسمه خالدبن عرفطة سوى الصحابى **اقول** والصحابى ملعون فاجرخرج على سيدشباب اهل الجنة بكربلا تحت راية ابن زياد و يزيد قال فى «يب» قتله المختار بعد موت يزيد وهو ايضا من رواة «ت س»

د «خالد بن عبدالرحمن القسرى» ، «يب» : قال ابن معين كان واليالبنى امية وكان رجل سوء وكان يقع فى على بن ابى طالب ع ، وقال العقيلى لايتابع على حديثه له اخبار شهيرة و اقوال فضيعة ذكرها ابن جرير و ابوالفرج والمبرد وغيرهم **اقول** قال ابن خلكان فى ترجمته كان يتهم فى دينه ثم ذكر من احواله ما هو بالكفر اشبه

دق «خالدبن عمرو الاموى السعيدى» قال صالح جزرة يضع الحديث وذكر له ابن عدى مناكيروقال عندى انه وضعها على الليث فان نسخة الليث عندنا ليس فيها شيء من هذا ، (يب): قال ابن معين مرة ليس بشيء واخرى كذاب ، و قال ابوحاتم متروك ، وقال احمد احاديثه موضوعة وقال (د) ليس بشيء

ق (خالدبن يزيدالدمشقى) قال احمد ليس بشيء و قال ابن معين لم يرض ان يكذب على ابيه حتى كذب على الصحابة وقال (د) متروك

خ م س (خيثم بن عراك بن مالك) ، (يب): قال ابن حزم لاتجوزالرواية عنه وقال سعيد بن زنبر ومصعب الزبيرى استفتى اميرالمدينة مالكا عن شيء فلم يفته فارسل اليه ما منعك من ذلك قال لانك وليت خيثما على المسلمين فلما بلغه ذلك عزله

ع (خلاس بن عمرو البصرى الهجرى) كان يحيى القطان يتوقى حديثه عن على ع (يب) : قال (د) لم يسمع من حذيفة وقال ايضا يخشون ان يحدث من صحيفة الحارث

الاعور وقال ابوحاتم يقال وقعت عنده صحف عن علي ع وقال الازدي تكلموا فيه يقال كان صحفيـا .

ق (الخليل بن زكريا البصري) قال القاسم المطرز هو والله كذاب وقال الازدي متروك

حرف الدال

ع (داود بن الحصين الاموي) مولاهم قال ابن عيينة كنا نتقي حديثه وقال ابوحاتم لولا ان مالكا روى عنه لترك حديثه وقال ابن حبان كان يذهب مذهب الشراة

ت ق (داود بن الزبرقان الرقاشي) قال ابن معين ليس بشيء وقال ابوزرعة متروك وقال الجوز جاني كذاب ، (ن): قال (د) ضعيف ترك حديثه، (يب): قال (د) ليس بشيء وقال ابن المديني كتبت عنه يسيرا ورميت به وضعفه جدا و قـال يعقوب بن ابي شيبة والازدي متروك وقال (س) ليس بثقة

ق (داود بن المحبر) قال الدار قطني متروك ، (يب) : قال صالح بن محمد يكذب وكذبه احمد وقال ابن حبان يضع الحديث وقال (س) والازدي متروك

ت ق (داود بن يزيد الاودي الاعرج) كان يحيى وابن مهدي لايحدثان عنه و قال ابن معين ليس بشيء وقال (س) ليس بثقة ، (يب) : قال ابن المديني لااروي عنه و قال الازدي ليس بثقة .

٤ (دراج بن سمعان ابوالسمح المصري) قال الدارقطني متروك وقال فضلك ليس بثقة ولاكرامة

حرف الذال

ت ق (ذؤاد بن علية الحارثي ابو المنذر) ، (يب): قال ابن معين ليس بشيء وقال ايضا لايكتب وقال (س) مرة ليس بثقة وقال ابن حبان يروي عن الثقات مالا اصل لـه وعن الضعفاء مالايعرف

حرف الراء

م ت س (رباح بن ابي معروف المكي) ،(يب) : كان يحيى وعبدالرحمن لايحدثان عنه وكان عبدالرحمن يحدث عنه ثم تركه .

ت ق (الربيع بن بدر ابوالعلاء البصري) المعروف بعليلة قال ابن معين ليس بشيء

وقال (س) متروك، (يب): قال (د)لايكتب حديثه وقال الازدى وابن خراش والدارقطنى ويعقوب بن سفيان متروك، وقال ابوحاتم لايشتغل به ولا بروايته وقال (س) ليس بثقة ولايكتب حديثه .

ت ق (رشدين بن سعد بن مفلح) ابوالحجاج المصرى قال ابن معين ليس بشيء وقال (س) متروك (يب): قالا ايضا لايكتب حديثه و قال ابن بكير رايت الليث اخرجه من المسجد .

ت (روح بن اسلم الباهلى) قال عفان كذاب ، (يب) : قال الدار قطنى ضعيف متروك .

حرف الزاى

ع (زكريابن ابى زائدة) صاحب الشعبى ابويحيى الكوفى قال ابوزرعة يدلس كثيراعن الشعبى وقال ابوحاتم يدلس، (يب). قال (د) ليس بشيء قال يحيى بن زكريا لوشئت سميت لك من بين ابى وبين الشعبى .

م ت س ق (زمعة بن صالح الجندى اليمامى) نزيل مكة قال (خ) تركه ابن مهدى اخيرا ، (يب): قال (د) لااخرج حديثه ، وقال ابن خزيمة انا برىء من عهدته

د س (زميل بن عباس المدنى الاسدى) مولى عروة بن الزبير ، (يب) : قال احمد لاادرى من هو وقال الخطابى مجهول،

ع (زهير بن محمد التميمى المروزى) ،(ن) : قال ابن عبدالبر ضعيف عندالجميع وقال ابن حبان يخطىء ويخالف .

ع (زهير بن معوية ابوخيثمة الكوفى الجعفى)، «يب» : عاب عليه بعضهم انه كان ممن يحرس خشبة زيد بن علىع لما صلب

ع «زياد بن جبير بن حبة الثقفى البصرى» ، «يب» : روى ابن ابى شيبة قال كان يقع فى الحسن والحسينع

خ م ت ق «زياد بن عبدالله بن الطفيل البكائى العامرى» ضعفه ابن المدينى وقال كتبت عنه وتركته ، «يب»: قال الدورى عن ابن معين ليس بشى

ع «زياد بن علاقة بن مالك الثعلبي ابن اخي قطبة» ، « يب » : قال الازدي سيء المذهب كان منحرفا عن اهل بيت النبي ص

ت ق «زيد بن جبير ابوجبيرة الانصاري» قال «خ» متروك و قال ابوحاتم لايكتب حديثه، «يب»:قال الازدي متروك وقال ابن عبدالبر اجمعوا على انه ضعيف

س ق «زيد بن حيان الرقي» قال ابن معين لاشيء وقال احمد ترك حديثه

۴ «زيد بن الحواري الحواري» مولى زياد بن ابيه قاضي هراة قال ابن معين لاشيء «يب» : قال العجلي ليس بشيء وقال ابن حبان يروي عن انس اشياء موضوعة

حرف السين

ع «سالم بن ابي الجعد رافع» ، «ن» : يدلس قال احمد لم يسمع من ثوبان ولم يلقه **اقول** ذكروا من نحو هذا كثيرا

خ د س ق «سالم بن عجلان الافطس الاموي» مولاهم الجزري الحراني قال ابن حبان ينفرد بالمعضلات عن الثقات ويقلب الاخبار اتهم بامر سوء فقتل صبرا ، «يب»:قال السعدي كان يخاصم في الارجاء داعية ، «ن» : قال النسوي مرجيء معاند

ق «السري اسمعيل ابن عم الشعبي» قال القطان استبان لي كذبه في مجلس وقال احمد ترك الناس حديثه وقال ابن معين ليس بشيء وقال «س» متروك

ت ق «سعد بن طريف الاسكاف الحنظلي الكوفي» قال ابن معين لايحل لاحد ان يروي عنه و قال الدار قطني متروك و قال ابن حبان يضع الحديث ، « يب »: قال «س» والازدي متروك

د س ت «سعد بن عثمان الرازي الدمشقي»، «ن» : لايدري من هو

۴ (سعيد بن حبان التيمي) من تيم الرباب، (ن) : لايكاد يعرف ، (يب) : قال ابن القطان مجهول .

م د ت ق (سعيد بن زيد بن درهم) اخو حماد قال السعدي يضعفون حديثه، (يب): قال يحيى بن سعيد ضعيف جدا وقال ايضا ليس بشيء

ت ق (سعيد بن محمد الوراق) ، (ن): قال ابن معين ليس بشيء وقال (س) ليس بثقة وقال الدار قطني متروك

ع (سفيان بن سعيد بن مسروق الثورى)(١) (ن): متفق عليه مع انه كان يدلس عن الضعفآء و لاعبرة بقول من قال يدلس و يكتب عن الكذابين ، (يب) : قال ابن مبارك حدث سفيان بحديث فجئته و هو يدلسه فلمارآ نى استحيى وقال نرويه عنك ، وقال ابن معين مرسلات سفيان شبه الريح، ومثله عن (د) قال و لو كان عنده شيء لصاح به **اقول** روى الذهبى فى تذكرة الحفاظ بترجمة سفيان عن الفريانى «قال سمعت سفيان يقول لواردنا ان نحدثكم بالحديث كما سمعناه ما حدثناكم بحديث واحد» فليت شعرى كيف مع هذا يقولون هو اميرالمؤمنين فى الحديث ، وذكر فى تذكرة الحفاظ « ان القطان قال فى حقه سفيان فوق مالك فى كل شيء وان الاوزاعى قال لم يبق من تجتمع عليه الامة بالرضا والصحة الا سفيان » ولا غرو ان يسموه اميرالمؤمنين فى الحديث اذا كان اميرالمؤمنين فى وجوب الطاعة مثل معوية ويزيد والوليد واشباههم واذا كان هذا المدلس الذى لم يحدث بحديث كما سمع اعظم علمائهم واوثقهم فما حال سائر رواتهم فتدبر و تبصر .

ع (سفيان بن عيينة الهلالى) قال يحيى بن سعيد اشهد انه اختلط سنه ٩٧ فمن سمع منه فيها فسماعه لاشيء قال فى (ن) سمع منه فيها محمد بن عاصم ويغلب على ظنى ان سائر شيوخ الائمة الستة سمعوا منه قبلها **اقول** لوصدق فى غلبة ظنه فالظن لايغنى من الحق شيئا وفى (ن) يدلس وفى (يب) اورد ابوسعيد السمعانى بسند له قوى الى عبدالرحمن بن بشر بن الحكم قال سمعت يحيى بن سعيد يقول قلت لابن عيينة كنت تكتب الحديث و تحدث اليوم و تزيد فى اسناده وتنقص منه فقال عليك بالسماع الاول فانى قدسمنت .

ت ق (سفيان بن وكيع بن الجراح) قال ابوزرعة يتهم بالكذب زاد فى (يب) عنه لايشتغل به وفى (يب) قال (س) ليس بثقة وقال مرة ليس بشيء وقال الاخرى امتنع (د) من التحديث عنه .

ق (سلام بن سليم) اوسلام الطويل ، (ن) : قال (خ) تركوه وقال (س) متروك، (يب):

---

(١) ـ وعليك بمراجعة مايأتى فى ترجمة الصلت بن دينار

قال ابن خراش كذاب وقال ابوحاتم تركوه وقال (س) لا يكتب حديثه .

م۴ (سلم بن عبدالرحمن النخعي الكوفي) اخوحصين ، (ن) : اتهمه بعض الحفاظ وقال ابراهيم النخعي كذاب .

س ق (سلمة بن الازرق) حجازى، (ن): لايعرف ، (يب) : قال ابن القطان لايعرف حاله ولااعرف احدامن المصنفين فى كتب الرجال ذكره.

د س ت (سليمان بن ارقم ابومعاذ البصرى) قال (د) والدار قطنى متروك و قال (خ) تركوه وقال ابن معين ليس بشىء وقال ابوزرعة ذاهب الحديث ، (يب): قال احمد ليس بشىء وقال (س) لايكتب حديثه وقال ابن حبان يروى عن الثقات الموضوعات وقال ابوحاتم و(ت) و ابن خراش وابواحمد الحاكم وغيرواحد متروك .

م۴ (سليمان بن داود ابوداود الطيالسى البصرى الحافظ) قال ابراهيم بن سعيد الجوهرى اخطأفى الف حديث ،(ن): قال محمد بن منهال الضرير كنت اتهم اباداود قال لى لم اسمع من ابن عون ثم سألته بعدسنة اسمعت من ابن عون قال نعم نحوعشرين حديثا ونحوه فى (يب) و فى الكتابين قال محمد بن منهال قال يزيد بن بزيع حدثت بحديثين اباداود فكتبهما عنى ثم حدث بهما عن شعبة قال فى (ن) دلسهما عنه فكان مـاذا **اقول** كان الكذب و الخيانة وعدم الثقة والامانة .

ع (سليمان بن طرخان ابوالمعتمر البصرى) ، (يب) : قال ابن معين يدلس وقال يحيى بن سعيد مرسلاته شبه لاشىء ، وقال ماروى عن الحسن وابن سيرين ، وقال ابـن المبارك لم يسمع من ابى العالية وقال ابوزرعة لم يسمع من عكرمة ، وقال النهدى لم يسمع من نافع ولاعطاء ، (ن) : قيل انه كان يدلس عن الحسن وغيره مالم يسمعه.

س ت (سمرة بن سهم) قال ابن المدينى مجهول ،(ن): لايعرف فلاحجة فيمن ليس بمعروف العدالة ولاانتفت عنه الجهالة .

ع (سهيل بن ابى صالح) ذكوان السمان ابـو يزيد المدنى قال ابن معين لم يزل اصحاب الحديث يتقون حديثه ، (يب) : ذكره الحاكم فيمن عيب على مسلم اخراج حديثه.

مق (سويد بن سعيد ابومحمد الهروى الحدثانى الانبارى) قال ابوحاتم كثـير

التدليس ، (ن) : روى ابن الجوزى ان احمدقال متروك و اماابن معين فكذبه وسبه وروى (ت) عن (خ) ضعيف جدا ، (يب) : قال (س) ليس بثقة ولامامون و قال ابن المدينى ليس بشيء وفى (ن) و (يب) قال ابراهيم بن ابى طالب لمسلم كيف استجزت الرواية عنه فقال ومن اين آتى بنسخة حفص بن ميسرة .

ت ق (سويد بن عبدالعزيز الواسطى اصلا) القاضى قال احمد متروك وقال (س) ليس بثقة وقال ابن معين ليس بشيء : (ن) :واه جداولا كرامة ، (يب) : قال ابن معين مرة ليس بثقة ومرة لايجوز فى الضحايا و ضعفه ابن حبان جدا.

ت (سيف بن محمد الثورى) قال احمد كذاب وقال ابن معين كذاب خبيث و قال الدار قطنى متروك ، (يب) : قال (د) كذاب وقال الساجى يضع الحديث و قال (خ) ذاهب الحديث.

ت ق (سيف بن هرون ابوالورقاء) قال ابن معين ليس بشيء وقال الدارقطنى متروك وقال ابن حبان يروى عن الاثبات الموضوعات ، (يب) : قال (د) ليس بشيء .

حرف الشين

ع (شبابة بن سوار المدائنى) قيل اسمه مروان قال احمد تركته للارجاء و كان داعية له ، (يب): قال محمد بن احمد ابن ابى الثلج حدثنى ابوعلى ابن سختى المدائنى حدثنى رجل معروف من اهل المدائن ، قال رايت فى المنام رجلا نظيف الثوب حسن الهيئة فقال لى انى ادعو الله فآمن على دعائى (اللهم ان شبابة يبغض اهل بيت نبيك ص فاضربه الساعة بفالج) قال فانتبهت وجئت المدائن وقت الظهر واذا الناس فى هرج فقالوا افلج شبابة فى السحر ومات الساعة.

دس (شبث بن ربعى التميمى اليربوعى) قال شبث انا اول من حزب الحرورية ، (يب) : قال العجلى كان اول من اعان على عثمان واعان على قتل الحسين ع ، وقال الدارقطنى يقال انه كان مؤذن سجاح ، و قال ابن الكلبى كان من اصحاب على ع ثم صار من الخوارج ثم تاب ورجع .ثم حضر قتل الحسين ع.

دس (شبيب بن عبدالملك التميمى البصرى) ، (ن): لايعرف

دس (شريق الهوزني الحمصي) ، (ن): لا يعرف.

م۴ (شريك بن عبدالله النخعي) ابوعبدالله القاضي، (يب) : لم يكن عند يحيى القطان بشيء وقال احمد لا يبالي كيف حدّث وقال عبدالحق يدلس و قال ابن القطان مشهور بالتدليس ، (ن): ضعفه يحيى بن سعيد جدا .

مس (شعيب بن صفوان) ابويحيى الكوفي ، قال ابن عدى عامة مايرويه لايتابعه عليه احد، (يب) : قال ابن معين ليس بشيء .

م۴ (شهر بن حوشب الاشعرى الشامي) قال ابن عون تركوه، (يب) : ماكان يحيى يحدث عنه ، وقال ابن عدى ضعيف جدا ، وقال ابن حزم ساقط ، وقال الساجي كان شعبة يشهد عليه انه رافق رجلا فخانه ، وقال عباد بن منصور سرق عيبتي ، وفي (ن) و (يب) كان على بيت المال فاخذ خريطة فيها دراهم ، و لفظ (ن) فاخذ منه دراهم فقال القائل:

اقد باع شهر دينه بخريطة فمن يأمن القراء بعدك يا شهر

حرف الصاد

دت (صالح بن بشير ابوبشر المرى البصرى) القاص الواعظ ، قال (س) متروك (يب) : قال ابن معين ليس بشيء وكل ماحدث به عن ثابت باطل و ضعفه ابن المديني جدا وقال ليس بشيء ضعيف ضعيف وقال (د) لايكتب حديثه.

تق (صالح بن حسان النضرى) و يقال صالح ابن ابى حسان قال «س» متروك وقال احمد ليس بشيء (يب) : قال ابن معين ليس بشيء وقال ابو نعيم متروك وقال الخطيب اجمعوا على ضعفه وقال ابن حبان كان صاحب قينات وسماع و ممن يروى الموضوعات عن الاثبات .

تس (صالح بن ابى حسان المدني) ، (يب) : قال (س) مجهول.

م۴ (صالح بن رستم ابوعامر الخزاز) ، (ن) : قال ابن المديني ليس بشيء (يب): قال ابن معين ليس بشيء

تق (صالح بن موسى الطلحى) قال ابن معين ليس بشيء و لايكتب حديثه وقال (س) متروك ، (يب) : قال (س) لايكتب حديثه و قال ابن معين ليس بثقة و قال ابو نعيم متروك .

دتق (صالح بن نبهان) مولى التوءمة قال القطان ومالك ليس بثقة وقال ابن حبان استحق الترك ،(يب) : قال ابن عيينة ماعلمت احدا من اصحابنا يحدث عنه وقال ابن سعد رايتهم يهابون حديثه.

تسق (صدقة بن عبدالله السمين) ابومعوية الدمشقي ، (يب) ، قال احمد مرة ليس يسوى شيئا وقال مرة ليس بشيء وقال الدار قطني متروك .

تق (الصلت بن دينار الازدي البصري) ابوشعيب المجنون ، قال احمد متروك ، وقال يحيي بن سعيد ذهبت انا وعوف نعوده فذكر عليا فنال منه، (يب) : قال الفلاس وابواحمد الحاكم و علي بن الجنيد متروك وقال (س) ليس بثقة وقال ابن معين وابن سعد ويعقوب بن سفيان ليس بشيء وقال عبدالله بن احمد نهاني ابي ان اكتب عنه وقال ابن حبان كان الثوري اذاحدث عنه يقول حدثنا ابوشعيب ولايسمه و كان ينتقص عليا عليه السلام و ينال منه، (ن) : قال شعبة اذاحدثكم سفيان عن رجل لاتعرفونه فلاتقبلوا منه فانما يحدثكم عن مثل ابي شعيب المجنون .

حرف الضاد

٤ (الضحاك بن مزاحم المفسر) قال يحيي بن سعيد كان ضعيفا عندنا ، وقال شعبة قلت لمشاش سمع الضحاك من ابن عباس؟ قال مارآه ، وقال ابن عدي عرف بالتفسير فاما روايته عن ابن عباس و ابي هريرة وجميع من روى عنهم ففي ذلك كله نظر ،(يب): كان شعبة لايحدث عنه ، (ن): يروى انه حملت به امه عامين .

حرف الطاء

مد (طارق بن عمرو المكي) القاضي مولى عثمان ووالي عبدالملك على المدينة (يب) : قال ابوالفرج الاموي كان طارق من ولاة الجور ،وقال عمر بن عبدالعزيز لماذكره والحجاج وقرة بن شريك وكانوا اذذاك ولاة الامصار «امتلات الارض جورا» وذكر الواقدي بسنده ان عبدالملك جهز طارقا في ستة الاف الى قتال من بالمدينة من جهة ابن الزبير فقصد خيبر فقتل بها ستمائة .

دتق (طريف بن شهاب السعدي) الاشل ابوسفيان البصري قال (س) متروك وقال احمد ليس بشيء ،(يب) : قال احمد لايكتب حديثه وقال (س) ليس بثقة وقال(د)

ليس بشيء.

ق (طلحة بن زيد القرشي) قال (س) متروك وقال صالح جزرة لايكتب حديثه ، (ن) : قال ابن المديني سيء يضع الحديث ، (يب) : قال احمد و (د) يضع الحديث و قال ابونعيم لاشيء .

ق (طلحة بن عمرو الحضرمي) صاحب عطاء قال احمد و(س) متروك و قال (خ) وابن المديني ليس بشيء ، (يب) : قال ابن معين واحمد لاشيء وقال على بن الجنيد متروك و قال ابن حبان لايحل كتب حديثه ولا الرواية عنه الا على جهة التعجب .

ع (طلحه بن مصرف الهمداني اليامي الكوفي) ، (يب) : قال العجلي كان عثمانيا وقال ابن ابي حاتم قيل لابن معين سمع طلحة من انس قال لا.

ع (طلحة بن نافع ابوسفيان الواسطي) ويقال المكي الاسكاف قال ابن معين لاشيء وقال شعبة وابن عيينة حديثه عن جابر صحيفة ، (ن): قال ابن المديني كانوا يضعفونه في حديثه .

خ م د س ق (طلحة بن النعمان الزرقي الانصاري) قال يعقوب بن شيبة ضعيف جدا ومنهم من قال لايكتب حديثه .

حرف العين

ع (عاصم بن بهدلة) وهو ابن ابي النجود الكوفي ابوبكر احد القراء السبعة قال ابوحاتم ليس محله ان يقال ثقة ، (يب) : قال العجلي كان عثمانيا .

٤ (عاصم بن عبيدالله بن عاصم بن عمر بن الخطاب) قال ابن عيينة كان الاشياخ يتقون حديثه ، (يب) : قال (س) مشهور بالضعف و قال الدار قطني يترك و قال (د) لايكتب حديثه .

ت ق (عاصم بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب)،(ن) :قال (س) متروك (يب) : قال (ت) مرة ليس بثقة واخرى متروك .

ت (عامر بن صالح) قال ابن معين كذاب وقال الدار قطني متروك وقال الازدي ذاهب الحديث وقال ابن حبان لايحل كتب حديثه.

م د س (عباد بن زياد بن ابيه) ولي لمعوية سجستان قال ابن المديني مجهول.

دق (عباد بن كثير الثقفى البصرى) العابد المجاور بمكـة قال ابن معين ليس بشىء و قال لايكتب حديثه ، وقال (خ) تركوه ، وقال(س) متروك ، (يب): قال احمد روى احاديث كذب لم يسمعها و قال ابوزرعة لايكتب حديثه و قال البرقى ليس بثقة وكذبه الثورى .

٤ (عباد بن منصور الناجى) ابوسلمة القاضى البصرى قال ابن معين ليس بشىء وقال احمد يدلس ، (ن): قال ابن الجنيد متروك ، وقال الساجى مدلس، (يب) : قال ابن سعد ضعيف عندهم .

دت (عبدالله بن ابراهيم ابن ابى عمرو الغفارى) نسبه ابن حبان الى انه يضع الحديث، وقال الحاكم روى عن جماعة من الضعفآء احاديث موضوعة وقال ابن عدى عامة مايرويه لايتابع عليه

س ق (عبدالله بن بشر الرقى) قاضيها،(يب): ذكر الساجى عن ابن معين انه قال كذاب لم يبق حديث منكر رواه احد من المسلمين الارواه عن الاعمش وقال ابن حبان يروى عن الثقات مالايشبه حديث الاثبات

ت ق (عبدالله بن جعفر بن نجيح) والد على بن المدينى قال ابن معين ليس بشىء وقال (س) متروك،(يب): كان وكيع اذا اتى على حديثه قال جزّ عليه ، وقال ابن معين ما كنت اكتب من حديثه شيئا بعد ان تبينت امره ، (ن) : متفق على ضعفه

ق (عبدالله بن خراش) قال ابوزرعة ليس بشىء و قال ابوحاتم ذاهب الحديث ، (يب) : قال الساجى ليس بشىء كان يضع الحديث وقال محمد بن عمار الموصلى كذاب

ع (عبدالله بن ذكوان) المعروف بابى الزناد ، (ن): قال ربيعة ليس بثقة ولارضى وقال ابن عيينة جلست الى اسمعيل بن محمد بن سعيد فقلت حدثنا ابوالزناد فاخذ كفا من حصى يحصبنى به، وقال ابن معين قال مالك كان ابوالزناد كاتب هؤلاء يعنى بنى امية وكان لايرضاه ، وقيل لمالك عن حديث ابى الزناد بان الله خلق آدم على صورته فقال لم يزل ابوالزناد عاملا لهؤلاء حتى مات وكان صاحب عمال يتبعهم

ع (عبدالله بن زيد بن اسلم العدوى) مولى عمر ، (ن) : مدلس كان له صحف

يحدث منها ويدلس، (يب) : قال ابو معين اولادزيد ثلاثتهم حديثهم ليس بشيء وقال العجلى كان يحمل على علىع **اقول** فهل لهذا قال (خ) رجل صالح وقال ابن سيرين ذاك اخى حقا كما فى (يب)

خ دس (عبدالله بن سالم الاشعرى الحمصى) قال(د) كان يقول اعان علىّ على قتل ابى بكر وعمر وجعل (د) يذمه قالفى(ن) يعنى فى النصب **اقول** ان صدق فى قوله فكيف يوالون الشيخين بعد شهادة الله تعالى لعلىع بالطهارة وقول النبىص على مع الحق والحق مع على يدور معه حيثما دار، وان كذب فى قوله فكيف يعتمدون على روايات هذا المنافق الكاذب بهذا الكذب

ت ق (عبدالله بن سعيد بن كيسان المقبرى) قال ابن معين ليس بشيء و قال (خ) تركوه وقال الفلاس واحمد متروك وقال الدارقطنى متروك ذاهب ، (يب) : قال ابن معين لايكتب حديثه و قال (س) ليس بثقة تركه يحيى وعبدالرحمن وقال ابواحمد الحاكم ذاهب .

م۴ (عبدالله بن شقيق العقيلى البصرى) قال القطان كان سليمان التيمى سيء الراى فيه وقال ابن خراش كان ثقة و كان عثمانيا يبغض علياع ، (يب) : قال ابن سعد كان عثمانيا ثقة قال احمد و العقيلى ثقة و كان يحمل على علىّع ، **اقول** من العجب دعوى وثاقة المنافق وقد قال تعالى ان جاءكم فاسق' واعجب منه مافى (يب) عن الحريرى كان مجاب الدعوة كانت تمر به السحاب فيقول اللهم لاتجوز كذا وكذا حتى تمطر فلا تجوز ذلك الموضع حتى تمطر ، اذ كيف يمكن ان يكون المنافق الذى هو اتعس من الكافر مجاب الدعوة ولاسيما بهذه الاجابة السريعة التى لاتتخطى ارادة الداعى وهى لاتكون الا للانبياء و اوصيائهم .

خ دت ق (عبدالله بن صالح بن محمد بن مسلم) ابوصالح المصرى كاتب الليث قال صالح جزرة هو عندى يكذب فى الحديث ، و قال احمد بن صالح متهم ليس بشيء وقال(س) ليس بثقة حدث بحديث ان الله اختار اصحابى على العالمين سوى النبيين والمرسلين واختار من اصحابى اربعة ابابكر وعمر وعثمان وعلياع ، وهو موضوع ، و قال احمد بن حنبل روى عن الليث عن ابى ذؤيب وما سمع الليث من ابى ذؤيب ، زادفى (يب) عن احمد

ليس بشيء وذمه وكرهه، وفى (يب) قال الحاكم ابواحمد ذاهب الحديث ، (ن) : قال ابن المدينى لااروى عنه شيئا وروى عنه(خ) فى الصحيح على الصحيح ، ولكنه يدلسه فيقول حدثنى عبدالله ولاينسبه، و فى(يب) مايستلزم ذلك ، وفيه ايضا ان (خ) صرح فى البيوع من صحيحه بقوله حدثنى عبدالله بن صالح حدثنى الليث فى عدة نسخ عقيب ماذكر حديث الرجل من بنى اسرائيل الذى استسلف من آخر الف دينار .

ع (عبدالله بن طاوس بن كيان اليمانى) ، (يب) : ذكره ابن حبان فى الثقات وقال كان من خير عباد الله فضلا ونسكا ودينا وتكلم فيه بعض الرافضة ، ثم قال وكان على خاتم سليمان بن عبدالملك وكان كثير الحمل على اهل البيت **اقول** لاريب انه لم يقل كان من خير عباد الله دينا الالانه على مثل دينه و لم يمدحه بهذا جهراً الالعلمه بان اصحابه على شاكلته. ولذا احتجوا به فى صحاحهم ، وما ادرى كيف يكون من خيار عباد الله فضلا ونسكا وهو منابذ للثقلين و متمسك بالشجرة الملعونة فى القرآن و ركن من اركان الظلم والجور.

خ (عبدالله بن عبيدة بن نشيط) اخو موسى قال احمد لايشتغل به وقال ابن معين ليس بشيء.

س (عبدالله بن عصمة الحبشى) ، (يب) :قال ابن حزم متروك وقال عبدالحق ضعيف جدا وقال ابن القطان مجهول.

م٤ (عبدالله بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب) كان يحيى القطان لايحدث عنه وقال ابن حبان استحق الترك ،(يب): قال احمد وابن شيبة يزيد فى الاسانيد وقال (خ) ذاهب ولااروى عنه شيئا.

دت (عبدالله بن عيسى الخزاز ابوخلف البصرى) قال (س) ليس بثقة (يب): قال ابن القطان لااعلم لهموثقا.

مدتق (عبدالله بن لهيعة بن عقبة الحضرمى المصرى) قاضيها كان يحيى بن سعيد لايراه شيئا وقال ابن حبان يدلس عن الضعفاء ، «يب» : قال ابن مهدى لااحمل عنه شيئا وقال(س) ليس بثقة وقال ابواحمد الحاكم ذاهب الحديث ، «ن» : قال ابن سعيد قال لى بشر بن السرى لورايت ابن لهيعة لم تحمل عنه حرفا.

خ ت ق (عبدالله بن المثنى ابو المثنى) قاضي البصرة قال ابن معين مرة ليس بشيء ، (يب) : قال (د) لا اخرج حديثه وشله في (ن) عن ابي الاسود .

ق (عبدالله بن المحرر) قاضي الجزيرة ، قال الدار قطني متروك وقال ابن حبان يكذب وقال احمد ترك الناس حديثه وقال الجوزجاني هالك ، (يب): قال عمر بن علي وابوحاتم وابن الجنيد و(س) متروك

ق «عبدالله بن محمد العدوى» قال وكيع يضع الحديث، «يب» : قال الدار قطني متروك وقال ابن عبدالبر جماعة اهل العلم يقولون ان الحديث الذى اخرجه له ابن ماجة من وضعه وهو موسوم عندهم بالكذب

ت ق «عبدالله بن مسلم بن هرمز المكى»، «ن»: قال ابن المديني ضعيف ضعيف، «يب»: قال احمد والفلاس ليس بشيء وقال ابن حبان يجب تنكب روايته.

۴ «عبدالاعلى بن عامر الثعلبي الكوفي» ، «يب» : قال العقيلي تركه ابن مهدى والقطان وقال ابوعلي الكرابيسي من اوهى الناس .

ت ق «عبدالجبار بن عمر الايلي الاموى» مولاهم قال «س» ليس بثقة ووهاه ابوزرعة «يب» : قال يحيى ليس بشيء وقال «د» غير ثقة وقال الدار قطني متروك

م د «عبدالرحمن بن آدم البصرى» المعروف بصاحب السقاية مولى ام برثن ، «يب»: قال الدارقطني نسب الى آدم ابي البشر ولم يكن له اب يعرف وقال المدائني استعمله عبيدالله بن زياد ثم عزله واغرمه مائة الف ثم رحل الى يزيد بن معوية فكتب الى عبيدالله ان يخلف له ما اخذ منه ، ومن شانه ان ام برثن اصابت غلاما لقطة فربته حتى ادرك وسمته عبدالرحمن ، فكلمت نساء عبيدالله بن زياد فكلمنه فيه فكان يقال له ابن ام برثن اقول هكذا فلتكن الرواة الثقات طيبة الاعراق من عمال الظلمة الفساق

ت ق (عبدالرحمن بن ابي بكر ابن ابي مليكة) قال (س) متروك وقال ابن خراش ليس بشيء ، (ن): قال (خ) ذاهب الحديث.

۴ (عبدالرحمن بن ابي الزناد) ابومحمد المدني قال ابن معين ليس بشيء ، (يب): قال الفلاس تركه عبدالرحمن وخط على حديثه و قال ابن المديني كان عند اصحابنا ضعيفا .

دت ق (عبدالرحمن بن زياد بن انعم) القاضى الافريقى ، قال احمد ليس بشيء لانروى عنه شيئا وقال ابن مهدى ماينبغى ان يروى عنه حديث ، و قال ابن حبان يروى الموضوعات عن الثقات ويدلس عن محمد بن سعيد المصلوب ، (يب) : قال ابن خراش متروك وقال الغلابى يضعفونه

ت ق (عبدالرحمن بن زيد بن اسلم العدوى) مولاهم ضعفه ابن المدينى جدا وقال ابن معين ليس بشيء ،(يب) : قال (د) لااحدث عنه وقال الشافعى ذكر رجل لما لك حديثا منقطعا فقال اذهب الى عبدالرحمن بن زيد يحدثك عن ابيه عن نوح و قال ابن حبان استحق الترك وقال ابن سعد ضعيف جدا وقال الحاكم وابونعيم روى عن ابيه احاديث موضوعة وقال ابن الجوزى اجمعوا على ضعفه

ق (عبدالرحمن بن عبدالله بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب) قال احمد كان كذابا وقال (س) متروك، (يب): قال ابن معين ليس بشيء وقال ابوحاتم يكذب وقال ابوزرعة والدارقطنى متروك وقال (س) و(د) لايكتب حديثه .

د ق (عبدالرحمن بن عثمان ابوبحر البكراوى البصرى) قال احمد طرح الناس حديثه وقال ابن المدينى لااحدث عنه ، (يب) : قال (د) تركوا حديثه .

ع (عبدالرحمن بن محمد بن زياد المحاربى) ابومحمد الكوفى ، قال احمد يدلس، (يب): قال العجلى يدلس انكر احمد حديثه عن معمر .

م (عبدالرحمن بن النعمان بن معبد) ، (يب) : قال ابن المدينى مجهول وقال الدارقطنى متروك .

دق (عبدالرحمن بن هانى) ابو نعيم النخعى قال احمد ليس بشيء و قال ابن معين كذاب .

س ق (عبدالرحمن بن يزيد بن تميم السلمى الدمشقى) قال (س) متروك قال فى (ن) هذا عجيب اذيروى له ويقول متروك ، (يب) : قال احمد اخبرت عن مروان عن الوليد انه قال لاترو عنه فانه كذاب وقال (س) مرة ليس بثقة وقال (د) والدارقطنى متروك.

خ (عبدالرحمن بن يونس ابومسلم المستملى) مولى المنصور، (يب): قال (د)

كان يجوز حد المستحلين فى الشرب وقال ابن حبان لايحمد امره

ق (عبدالرحيم بن زيد) قال (خ) تركوه وقال ابن معين كذاب وقال (س) متروك.

ت (عبدالعزيز بن ابان الاموى) قال «خ» تركوه ، (يب) : قال «س» متروك وقال ابن معين كان والله كذابا و قال ابن حزم متفق على ضعفه و قال يعقوب بن شيبة هو عند اصحابنا جميعا متروك

ع (عبدالعزيز بن المختار الدباغ البصرى) ، «يب» : قال ابن معين ليس بشىء ومثله فى «ن» عن احمد بن زهير

م س ت ق « عبدالكريم بن ابى المخارق » ابو امية المعلم البصرى ، قال (س) والدارقطنى متروك وقال ابن عبدالبر مجمع على ضعفه ، (ن) : قال يحيى ليس بشىء وقال احمد ضربت على حديثه ، (يب) : قال ايوب لاتحملوا عنه فانه ليس بثقة ، وقال الفلاس سالت عبدالرحمن عن حديث من حديثه فقال دعه فلما قام ظننت انه يحدثنى عنه فسالته فقال اين التقوى وكان ابو العالية اذا سافر عبدالكريم يقول اللهم لاترده علينا

م ٤ «عبدالمجيد بن عبدالعزيز بن جريج الاموى) مولاهم ، «ن» : يدلس «يب» : قال يحيى بن سعيد اذا قال قال فهو شبه الريح وقال ايضا حديثه عن عطاء لاشىء كله و قال ابن حبان يدلس وقال الدار قطنى تجنب تدليسه فهو قبيح لايدلس الا فيما سمعه من مجروح

ع «عبدالملك بن عمير اللخمى» قاضى الكوفة ضعفه احمد جدا وقال ابن معين مخلط ، «يب» : قال ابن حبان كان مدلسا

س «عبدالملك بن نافع الشيبانى» ، «ن» : مجهول قال يحيى يضعفونه «يب» : قال ابو حاتم لايكتب حديثه وقال ابن معين لاشىء وقال كان خمارا .

ع «عبدالواحد بن زياد ابو بشر العبدى» وقيل ابو عبيدة ، قال «د» عمد الى احاديث كان يرسلها الاعمش فوصلها ، «ن» : قال يحيى ليس بشىء و قال القطان مارايته يطلب حديثا بالبصرة ولا بالكوفة وكنت اذاكره حديث الاعمش لايعرف منه حرفا

ق «عبدالواهب بن الضحاك» قال «س» متروك «ن» : كذبه ابو حاتم ، «يب» : قال «د» يضع الحديث وقال صالح جزرة عامة حديثه كذب .

م٤ «عبدالوهاب بن عطاء الخفاف» ابو نصر، «ن»: قال ابن الجوزي في كتاب الموضوعات قال الرازي كان يكذب وقال «س» متروك، «يب»: قال «خ» يدلس عن ثور واقوام مناكير

ق «عبدالوهاب بن مجاهد»، «يب»: قال ابن معين وابن المديني لايكتب حديثه وليس بشيء، وقال الازدي لاتحل الرواية عنه، وقال الحاكم روى احاديث موضوعة وقال ابن الجوزي اجمعوا على ضعفه.

٤ «عبيدالله بن زحر» قال ابن معين ليس بشيء وقال ابن حبان يروي الموضوعات عن الاثبات وقال ابو صهر صاحب كل معضلة

دت ق «عبيدالله بن عبدالله بن موهب» ابو يحيى التيمي قال احمد لايعرف «يب»: قال الشافعي لانعرفه وقال ابن القطان مجهول الحال

ت ق «عبيدالله بن الوليد الرصافي» ابو اسمعيل الكوفي، قال ابن معين ليس بشيء وقال «س» والفلاس متروك، «يب»: قال «س» مرة ليس بثقة ولايكتب حديثه، وقال الساجي وابن عدي ضعيف جدا وقال الحاكم روى عن محارب احاديث موضوعة وقال ابو نعيم لا شيء .

ق «عبيد بن القاسم» قال «خ» ليس بشيء و قال ابن معين كذاب وقال صالح جزرة كذاب يضع الحديث وقال «د» يضع الحديث وقال «س» متروك

دت ق «عبيدة بن معتب الضبي» ابو عبدالكريم الكوفي، قال احمد تركوا حديثه وقال ابن معين ليس بشيء، (يب): نهى يحيى عن كتابة حديثه وذكره ابن المبارك فيمن يترك حديثه وقال الفلاس متروك

خ دس ت (عتاب بن بشير الجزري) مولى بني امية «ن»: قال ابن المديني اصحابنا يضعفونه وقال ضربنا على حديثه، «يب» : قال (د) سمعت احمد يقول تركه ابن مهدي باخره قال ورايت احمد كف عن حديثه

م ق «عثمان بن حيان بن معبد» ابو الغراء الدمشقي مولى ام الدرداء، «يب»: قال مالك بعث ابن حيان وهو امير المدينة الى محمد بن المكندر واصحابه فضربهم لما كان من كلامهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، و قال ابن شوذب قال عمر بن عبدالعزيز « الوليد بالشام

والحجاج بالعراق ومحمد بن يوسف باليمن وعثمان بن حيان بالمدينة وقرة بن شريك بمصر امتلات والله الارض جورا»

ع «عثمان بن عاصم بن حصين» ابو الحسين الكوفى الاسدى ، «يب»: قال الاعمش يسمع منى ثم يذهب فيرويه، وقال وكيع كان يقول انا اقرأ من الاعمش فقال الاعمش لرجل يقرأ عليه اهمز الحوت فهمزه فلما كان من الغد قرأ ابو الحصين فى الفجر نون فهمز الحوت فقال له الاعمش لما فرغ كسرت ظهر الحوت فقذفه ابو الحصين فحلف الاعمش ليحدنه ، فكلمه فيه بنو اسد فابى، فقال خمسون منهم فغضب الاعمش وحلف ان لا يساكنهم، وقال العجلى كان صاحب سنة عثمانيا رجلا صالحا **اقول** لعل المبرر لمدحه ووصفه بانه صاحب سنة وبالصلاح مع قذفه للمسلم الموجب لحده وعدم قبول روايته و شهادتـه هو بغضه لامام المتقين و نفس النبى الامين فانظروا اعجب ' وفى التقريب سنى وربما دلس

ت «عثمان بن عبد الرحمن بن سعد ابن ابى وقاص» قال «خ» تركوه وقال ابن معين يكذب وقال «س» متروك

دس ق « عثمان بن عبد الرحمن بن مسلم الحرانى المؤدب» قال ابن نمير كذاب، «يب» : قال الازدى متروك وقال احمد لا اجيزه

دت ق «عثمان بن عمير ابو اليقظان الاعمى» قال ابن معين ليس بشىء ، «يب»: قال الدار قطنى متروك ، وقال ابن عبد البر كلهم ضعفه

ت «عطاء بن عجلان البصرى العطار» قال ابن معين ليس بشىء كذاب كان يوضع له الحديث فيحدث به ' وقال الفلاس كذاب وقال ابو حاتم والدارقطنى متروك' «يب»: قال الجوزجانى كذاب قال «ت» ضعيف ذاهب الحديث

م ۴ «عطاء بن ابى مسلم الخراسانى» ذكره «خ» فى الضعفاء و نقل عن سعيد بن المسيب انه كذبه فقال كذب علىّ ماحدثته، «ن» : قال «خ» لم اعرف رجلا يروى عنه مالك يستحق الترك غيره **اقول** فى التقريب يهم كثيرا و يرسل و يدلس

خ دس «عطاء ابو الحسن السوائى»، «يب»: ماوجدت له راويا غير الشيبانى ولم اقف فيه على تعديل ولا تجريح و روايته عند هم عن ابن عباس غير مجزوم بها و قرأت بخط

الذهبي لايعرف

دت س «عطآء العامرى الطائفى» والد يعلى ، «ن» : لايعرف الابابنه ، «يب»:قال ابن القطان مجهول ماروى عنه غيرابنه

ع (عكرمة البربرى) مولى ابن عباس كذبه ابن المسيب و ابن عمرو يحيى بن سعيد وذكر عند ايوب انه لايحسن الصلاة فقال ايوب أو كان يصلي؟ وعن مطرف كان مالك يكره ان يذكره ، وقال احمد يرى راى الصفرية ، وقال عطاء بن ابى رباح كان اباضيا ، وقال مصعب الزبيرى يرى راى الخوارج، وقال يحيى بن ابى بكير الخوارج الذين بالمغرب عنه اخذوا ، (ن): قال محمد بن سيرين كذاب وقال حماد بن زيد في اخر يوم مات فيه: احدثكم بحديث ماحدثت به قط لاني اكره ان القى الله ولم احدث به سمعت ايوب يحدث عن عكرمة قال انما انزل الله متشابه القران ليضل به، (يب) :قال ابن ابى ذؤيب غير ثقة ، وقال الشافعى قال مالك لاارى لاحد ان يقبل حديثه ، وقال ابن معين كان ينتحل مذهب الصفرية وقال يزيد ابن ابى زياد دخلت على على بن عبدالله بن عباس وعكرمة مقيد على باب الحش فقلت مالهذا قال انه يكذب على ابى، ومثله فى (ن) عن عبدالله بن الحارث الى غيرذلك مما ذكروه فى ترجمته **اقول** فمن العجب ان البخارى يروى فى صحيحه عن هذا الكذاب المنافق الداعية الى المذهب السوء ولايروى عن حجة الله و ابن حججه جعفر بن محمد الصادق ولا عن ابنائه الطاهرين ، وكذلك باقى ارباب صحاحهم لم يرووا عن اكثر آل محمد و ثقله الاصغر ويروون عن هذا الرجس و اشباهه

ق (العلاء بن زيد) قال ابوحاتم و الدار قطنى متروك و قال ابن المدينى يضع الحديث .

ت (العلاء بن مسلمة الرواسى) قال الازدى لاتحل الرواية عنه وقال ابن طاهر يضع الحديث وقال ابن حبان يروى الموضوعات عن الثقات .

ق (على بن ظبيان) قاضى بغداد قال ابن معين كذاب خبيث وقال(د) ليس بشىء وقال ابوحاتم و(س) وابوالفتح متروك

دت ق (على بن عاصم بن صهيب الواسطى) قال ابن معين ليس بشىء ، وقال يزيد بن هرون مازلنا نعرفه بالكذب ، (ن): قال(س) متروك، (يب): قال ابن معين مرة كذاب ليس

بشيء وقال ابن المديني قال خالد كذاب فاحذروه وقال الدارقطني وابن المديني واحمد يغلط ويثبت على غلطه ،وقال ابن ابي خيثمة قلت لابن معين ان احمد يقول انه ليس بكذاب قال لاوالله ماكان عنده قط ثقة و لا حدث عنه بشيء فكيف صار اليوم عنده ثقة

خ د س ت (علي بن عبدالله بن جعفر ابو الحسن بن المديني البصري) قال المروزي سمعت احمد كذبه، (يب) : قيل لابراهيم الحربي اكان ابن المديني يتهم بالكذب فقال لاانما حدث بحديث فزاد فيه كلمة ليرضى بها ابن ابي دؤاد **اقول** كيف يجتمع نفي التهمة عنه والاقرار بزيادته في الحديث عمدا ، فتامل!

ق (علي بن عروة) قال ابن معين ليس بشيء وقال ابو حاتم متروك الحديث وقال ابن حبان يضع الحديث و كذبه صالح جزرة .

ت (علي بن مجاهد الكابلي) قال يحيى بن الضريس كذاب وقال ابن معين يضع الحديث وزاد في (يب) صنف كتاب المغازي فوضع للكل اسناداً وفي (يب) قال محمد بن مهران كذاب .

خ (علي بن ابي هاشم عبيدالله)،(يب) : قال ابو حاتم ترك الناس حديثه وقال الازدي ضعيف جدا.

ت ق (علي بن يزيد بن ابي هلال الالهاني) قال الدارقطني متروك وقال (س) ليس بثقة ، (يب): قال الحاكم ابو محمد ذاهب الحديث وقال (س) في موضع والازدي والبرقي متروك وقال الساجي اتفق اهل العلم على تضعيفه .

ت ق (عمار بن سيف الضبي ابو عبدالرحمن)،(يب): قال (خ) منكر الحديث ذاهب وقال ابو نعيم لاشيء وقال الدارقطني متروك .

م ت ق (عمار بن محمد الثوري ابو اليقظان) ابن اخت سفيان الثوري قال ابن حبان استحق الترك وقال (خ) مجهول

ت ق (عمارة بن جوين) ابو هرون العبدي البصري قال احمد ليس بشيء وقال (س) متروك وقال الجوزجاني كذاب مفتر وقال شعبة لان اقدم فتضرب عنقي احب الي من ان احدث عنه وقال ابن معين لايصدق في حديثه وقال الدار قطني يتلون خارجي وشيعي يعتبر بما يرويه عنه الثوري ، (يب): قال حماد بن زيد كذاب ، بالعشي شيء وبالغداة شيء ، وقال

ابو احمدالحاكم متروك، وقال ابن علية يكذب ، وقال عثمان ابن ابی شيبة كان كذابا ، وقال ابن البرقی اهل البصرة يضعفونه ، وقال ابن عبدالبر اجمعوا على انه ضعيف الحديث وقدتحامل بعضهم فنسبه الى الكذب وكان فيه تشيع واهل البصرة يفرطون فيمن يتشيع بين اظهرهم لانهم عثمانيون قال فی (يب): كيف لاينسبونه الى الكذب وقدروی ابن عدی فی الكامل بسنده عن بهز بن اسد قال اتيته فقلت اخرج الی ماسمعت من ابی سعيد فاخرج لی كتابا فاذا فيه حدثنا ابوسعيد ان عثمان ادخل فی حفرته و انه لكافر بالله فهذا كذب ظاهر علی ابی سعيد **اقول** كيف يمتنع علی ابی سعيد ان يقوله وقدقتل عثمان بينهم ورأوه حلال الدم

م (عمارة بن حديد البجلی) قال ابوزرعة لايعرف ،(ن): مجهول كماقال الرازيان، (يب: قال ابوحاتم وابن السكن مجهول

ت ق (عمر بن راشد بن شجرة) ابوحفص اليمامی،(ن): قال ابن معين ليس بشیء، (يب): قال الدارقطنی متروك وقال ابن حزم ساقط وقال ابن حبان يضع الحديث

دق (عمر بن عبدالله بن يعلی بن مرة) قال الدار قطنی متروك، (يب): قال ابن معين ليس بشیء وقال ابوحاتم متروك، وقال جرير بن عبدالحميد كان يشرب الخمر

ع (عمر بن علی بن عطاء بن مقدم المقدمی البصری ابوجعفر) قال ابن سعد يدلس تدليسا شديدا يقول سمعت وحدثنا ثم يسكت فيقول هشام بن عروة الاعمش،(يب) : قال احمد وابن معين والساجی وعمر بن شيبة يدلس .

دس (عمر بن معتب) ويقال ابن ابی معتب المدنی،(ن):لايعرف :(يب) : قال احمد وابوحاتم لااعرفه وذكره العقيلی وغيره فی الضعفاء

ت ق (عمر بن هرون البلخی) مولی ثقيف قال (س) وابوعلی الحافظ متروك،(ن) : قال يحيی كذاب خبيث، وقال صالح جزرة كذاب وقال احمد وابن مهدی متروك ،(يب): قال ابوزكريا كذاب خبيث وقال ابراهيم بن موسی تركوا حديثه وقال ابن معين يكذب

م (عمرو بن بجدان)، (يب) :قال احمد وابن القطان لايعرف، (ن) : وثق مع جهالته **اقول** هذا من الجمع بين المتضادين كالتحسين له مع الجهل بحاله ففی (ن) بعدذكر حديث له قال حسنه (ت) ولم يرقه الی الصحة للجهل بحال عمرو

ق (عمرو بن خالد الواسطى) قال ابن معين واحمد كذاب و قال وكيع كان فى جوارنا يضع الحديث، (ن) : قال الدار قطنى كذاب، (يب) :قال اسحق بن راهويه وابوزرعة يضع الحديث وقال (د) كذاب وقال (س) متروك

تق (عمرو بن دينار البصرى ابو يحيى الاعور) قهرمان آل الزبير بن شعيب البصرى قال ابن معين مرة ذاهب ومرة ليس بشىء، (يب) : قال (س) ليس بثقة و قال (د) ليس بشىء و قال ابن حبان ينفرد بالموضوعات عن الاثبات

م تس ق (عمرو بن سعيد بن العاص الاموى) المعروف بالاشدق ، (يب) : ولى المدينة لمعوية ويزيد ثم طلب الخلافة وغلب على دمشق ثم قتله عبدالملك بعد ما اعطاه الامان ، ثم نقل عن الطبرى انه كان واليا ليزيد على المدينة و كان يجهز الجيوش الى قتال ابن الزبير فحدثه ابوشريح ان مكة حرام فاجابه عمرو بان الحرم لايعيذ عاصيا ثم قال وكان عمرو اول من اسرّ البسملة فى الصلاة مخالفة لابن الزبير لانه كان يجهر بها روى ذلك الشافعى وغيره باسناد صحيح **اقول** لايسع المقام ذكر مخازى هذا الفاسق الملقب بلطيم الشيطان المخاطب لرسول الله ص بعد قتل الحسين ع وهو على المنبر بقوله ثار بثارات يارسول الله، فياعجبا من القوم كيف يحتجون بروايته و كيف يثقون به فى دينهم و هو لادين له ولكن لاعجب فانه ليس باسوأ من ابن العاص و مروان و سمرة و اشباههم.

د (عمرو بن عبدالله بن الاسوار اليمانى) سرق كتابا من عكرمة فنسخه وقال هشام ابن يوسف القاضى ليس بثقة وقال ابن معين كان سىء الاخذ فى حال تحمله من عكرمة كان يشرب فيقول عكرمة اطلبوه فيجده فيقوم وهو سكران فيقول له عكرمة

اصبب على صدرك من بردها　　　انى ارى الناس يموتو نا

(يب):كان معمر اذا حدث اهل البصرة سماه و اذا حدث اهل اليمن لايسميه **اقول** انظر واعتبر

خ د (عمرو بن مرزوق ابو عثمان الباهلى البصرى) قال ابن المدينى اتركوا حديث العمرين يعنيه وعمرو بن حكام، (يب) : قال العجلى وابن عمار ليس بشىء و قال ابن المدينى ذهب حديثه وقال الازدى كان على بن المدينى صديقا لابى داود و كان ابوداود لايحدث

حتى يامره علي وكان ابن معين يطرى عمرو بن مرزوق ويرفع ذكره ولا يصنع ذلك بابى داود لطاعته لعلي وقال سليمان بن حرب جاء عمرو بما ليس عندهم فحسدوه **اقول** تدبر في هذه الاحوال واعرف منازل هؤلاء الرجال، ومن المضحك ما في (يب) قال ابن عدي سمعت احمد بن محمد بن مخلد يقول لم يكن بالبصرة مجلس اكبر من مجلس عمرو بن مرزوق كان فيه عشرة آلاف رجل، ليت شعري اى مجلس يسع هذا المقدار واى صوت يبلغهم اذا اراد مجلس الحديث الاان يرقى في المنام على اعواد الاوهام، واسخف من ذلك ما في (يب) و(ن) انه قيل له اتزوجت الف امرأة قال او زيادة، فان المتعة عندهم حرام وقد منع الله تعالى من الجمع بين اكثر من اربع فكيف يقع عادة زواج اكثر من الف امراة على التعاقب

م دت س (عمرو بن مسلم الجندى اليمامي صاحب طاوس)، (يب) : قال ابن خراش وابن حزم ليس بشيء وقال ابن المديني ذكره يحيى بن سعيد فحرك يده وقال ما ارى هشام بن حجير الا امثل منه قلت له اضرب على حديث هشام قال نعم وقال عبدالله بن احمد قلت لابن معين عمرو بن مسلم اضعف او هشام بن حجير فضعف عمرا وقال هشام احب الى **اقول** سياتى ان شاء الله في ترجمة هشام ان ابن معين ضعفه جدا

ت ق (عمرو بن واقد الدمشقى) مولى بنى امية روى الفسوى عن دحيم لم يكن شيوخنا يحدثون عنه قال وكانه لم يشك انه يكذب، وقال مروان الطاطرى كذاب، وقال الدار قطني متروك، (ن) : هالك قال ابو مسهر ليس بشيء، (يب) : قال ابو مسهر يكذب وقال (خ) وابو حاتم ودحيم ويعقوب بن سفيان ليس بشيء و قال (س) والبرقاني متروك .

س ق (عمران بن حِذيفة)، (ن): لا يعرف، (يب): احد المجاهيل

خ د س (عمران بن حطان السدوسى) لعنه الله وضاعف عذابه، (يب): قال الدارقطني متروك لسوء اعتقاده وخبث مذهبه، قال المبرد في الكامل كان راس القعد من الصفرية وفقيههم و خطيبهم قال في (يب) والقعد الخوارج لا يرون الحرب بل ينكرون على امراء الجور حسب الطاقة ويزينون مع ذلك الخروج ولكن ذكر ابو الفرج الاصبهانى انه صار قعديا لما عجز عن الحرب . **اقول** اى عذر للبخارى في الاحتجاج بحديثه و هو من الدعاة الى النفاق ومذهب السوء وعندهم ان الداعية لغير مذهبهم غير معتبر الرواية ، وان زعم (د) ان الخوارج اصح ذوى الاهواء حديثا، على انه قد رده في (يب) فقال: « ليس على اطلاقه

فقد حكى ابن ابي حاتم عن القاضي عبدالله بن عقبة المصري وهو ابن لهيعة عن بعض الخوارج ممن تاب انهم كانوا اذا هووا امراً صيروه حديثا» وهذا هو المناسب امروقهم عن الدين بنص النبي الامين ع وهل يرجى ممن لا يحترم دماء المسلمين واموالهم ولا يرعى حرمة اخي النبي ونفسه ان يكون صادقا في قوله ثقة في نقله وقد ذكر في (يب) ان بعضهم اعتذر للبخاري بانه اخرج عنه قبل ان راى ماراى، فقال «فيه نظر» لانه اخرج له من رواية يحيى بن ابي كثير عنه، و يحيى انما سمع منه في حال هربه من الحجاج وكان الحجاج طلبه ليقتله من اجل المذهب وقصته في هربه مشهورة ثم قال في «يب» ذكر ابو زكريا الموصلي عن محمد بن بشير العبدي الموصلي قال لم يمت عمران بن حطان حتى رجع عن راى الخوارج وهذا احسن ما يعتذر به عن تخريج «خ» له وفيه ان التوبة المتاخرة لو سلمت لا تنفع في اخراجه عنه وهو على مذهبه الفاسد وفي حال لا يصح الاخراج عنه بها فلم يبق للبخاري عذر الا انه يعظمه في نفسه ويشكر قوله في مدح ابن ملجم لعنه الله

ياضربة من تقي ما اراد بها	الا ليبلغ من ذي العرش رضوانا
اني لاذكره يوما فاحسبه	اوفى البرية عندالله ميزانا

دت (عمران بن خالد ابو خالد) قال ابن عدي والعقيلي مجهول

ع (عمير بن هاني العنسي) ابو الوليد الدمشقي الداراني ، قال (د) كان قدريا (ن): قال العباس بن الوليد بن صبيح قلت لمروان بن محمد لا ارى سعيد بن عبدالعزيز روى عن عمير بن هاني فقال كان ابغض الى سعيد من النار قلت ولم؟ قال اوليس هو القائل على المنبر حين بويع ليزيد بن عبدالملك سارعوا الى هذه البيعة انما هما هجرتان هجرة الى الله ورسوله وهجرة الى يزيد **اقول** ليس على البخاري و غيره في مثل هذا خفآء و لكن القوم فيه ونحوه سوآء وفي (ن) قال جابر حدثني عمير بن هاني قال ولاني الحجاج الكوفة فما بعث الي في انسان احده الا حددته ولا في انسان اقتله الا ارسلته فعزلني **اقول** لا ريب ان الحد والقتل لمجرد امر الحجاج سوآء في الحرمة كالولاية من قبله فلا عذر له وقد كذب عدو الله في دعوى مخالفة الحجاج فانه لو اطلق واحدا ممن يريد الحجاج قتلهم لجعله عوضه كما كذب في اظهار النسك و العبادة كيف وهو داعية المنافق يزيد بن الوليد و عامل الحجاج الظلام .

خ د (عنبسة بن خالدبن يزيد الايلى الاموى) مولاهم قال ابوحاتم كان على خراج مصر وكان يعلق النسآء بالثدى ، وقال الفسوى قال يحيى بن كثير انما يحدث عنه مجنون اواحمق لم يكن موضعا للكتابة عنه ، وقال احمدبن حنبل مالنا ولعنبسة اى شيء خرج علينا منه هل روى عنه غير احمدبن صالح ، (يب) : قال يحيى بن كثير ان عنبسة روى عن يونس عن ابن شهاب قال وفدت على مروان وانا محتلم قال يحيى بن كثير هذا باطل انما وفد على عبدالملك.

خ م د (عنبسة بن سعيد بن العاص الاموى) اخوعمرو الاشدق ، (يب) : قال الدار قطنى كان جليس الحجاج و قال الزبير كان انقطاعه الى الحجاج **اقول** و الرجل يعرف بقرينه.

ت ق (عنبسة بن عبدالرحمن بن عنبسة بن سعيد بن العاص الاموى) قال (خ) تركوه وقال ابو حاتم يضع الحديث ، (ن) : روى (ت) عن (خ) ذاهب الحديث، (يب): قال ابن معين لاشيء وقال (س) متروك وقال الازدى كذاب.

د ق (عيسى بن عبدالاعلى) ، (ن): لايكاديعرف وحديثه فرد منكر ، وقال ابن القطان لااعلمه مذكورا فى شيء من كتب الرجال ولافى غير هذا الحديث.

ق (عيسى بن ابى عيسى ميسرة المدنى الحناط) قال (س) والفلاس متروك (يب): قال الدار قطنى و(د) متروك وقال ابن معين ليس بشيء ولايكتب حديثه.

ت ق (عيسى بن ميمون القرشى) مولى القاسم بن محمد ،(ن) : قال (خ) ليس بشيء وقال (س) ليس بثقة و قال الفلاس متروك و قال ابن حبان يروى احاديث كلها موضوعة وقال ابن مهدى قلت له ماهذه الاحاديث التى تروى عن القاسم عن عائشة قال لااعود

حرف الفاء

ت ق (فائدبن عبدالرحمن) ابو الورقاء العطار الكوفى، (يب):قال ابن معين ليس بثقة وليس بشيء وقال احمد متروك وقال ابوزرعة و ابوحاتم لايشتغل به وقال ابوحاتم ذاهب الحديث لايكتب حديثه و لو ان رجلا حلف ان عامة حديثه كذب لم يحنث وقال (د) ليس بشيء وقال (س) مرة ليس بثقة و اخرى متروك وقال الحاكم روى احاديث موضوعة ، (ن) : قال مسلم بن ابراهيم دخلت عليه و جاريته تضرب بين يديه بالعود .

ع (فضيل بن سليمن النميرى) ابوسليمن البصرى ، (يب) : قال ابن معين ليس بشيء ولايكتب حديثه ، وقال الاجرى عن (د) كان عبدالرحمن لايحدث عنه قال وسمعت (د) يقول ذهب فضيل والسمتى الى موسى بن عقبة فاستعار امنه كتابا فلم يرداه .

ع (فليح بن سليمن ابويحيى المدنى) وفليح لقب غلب عليه و اسمه عبدالملك (ن) : قال ابن معين ليس بثقة وقال مرة يتقى حديثه ، (يب) : قال (د) ليس بشيء وقال الطبرى ولاه المنصور على الصدقات لانه اشارعليه بحبس بنى حسن لما طلب محمد بن عبدالله بن الحسن.

حرف القاف

ق (القاسم بن عبدالله العدوى العمرى) قال (س) وابوحاتم متروك ،(ن) : قال ابن معين كذاب وقال احمد يكذب ويضع الحديث ، (يب) :قال احمد اف اف ليس بشيء وقال مرة كذاب يضع الحديث وقال العجلى والازدى متروك .

دت ق (قبيصة بن المهلب) قال ابن المدينى مجهول لم يروعنه غير سماك بن حرب (يب): قال (س) مجهول.

ع (قتادة بن دعامة ابوالخطاب السدوسى البصرى) ، (ن) : مدلس ،(يب): قال ابن المدينى قلت ليحى بن سعيد ان عبدالرحمن يقول اترك كل من كان رأسافى بدعة ويدعو اليها قال كيف تصنع بقتادة وابن ابى دؤاد وعمر بن ذر وذكر قوما وقال ابن حبان كان مدلسا على قدر فيه.

دت ق (قيس بن الربيع ابومحمد الكوفى) قال يحيى لايكتب حديثه وقال (س) متروك ، (ن) : قال ابن القطان ضعيف عندهم و قال محمد بن عبيد الطنافسى استعمله ابوجعفر على المدائن فعلق النساء بثديهن وارسل عليهن الزنابير ، (يب) : قال محمد بن عمار كان عالما بالحديث لكنه لماولى المدائن علق رجالا فنفر الناس عنه.

حرف الكاف

ت ق (كثير بن زاذان النخعى الكوفى) قال ابوحاتم و ابوزرعة مجهول و قال ابن معين لااعرفه

خ م د ت ق (كثير بن شنظير ابوقرة البصرى) قال ابن معين مرة ليس بشيء و قال

الفلاس كان يحيى بن سعيد لايحدث عنه ،(يب) : قال ابن حزم ضعيف جدا.

دت ق (كثير بن عبدالله بن عمرو بن عوف المزني المدني) قال ابن معين ليس بشيء وقال الدار قطني متروك وضرب احمد على حديثه ،(ن) : قال(د) والشافعي ركن من اركان الكذب ، (يب) : قال احمد ليس بشيء وقال(د) احد الكذابين و قال الشافعي احد الكذابين او احد اركان الكذب وقال (س) مرة متروك و قال ابن عبدالبر مجمع على ضعفه.

حرف اللام

دت ق (لمازة بن زياد الازدي ابو لبيد البصري) ، (ن) : حضر وقعة الجمل و كان ناصبيا ينال من علي ع و يمدح يزيد ، (يب) : قال ابن معين كان شتا ما يشتم عليا ع ، وقال ابو لبيد قلت له لم تسب عليا ع قال الا اسب رجلا قتل منا خمسمائة والفين والشمس ههنا ، وقال ابن سعد ثقة و قال حرب عن ابيه كان صالح الحديث واثنى عليه ثناء حسنا ،قال في (يب) : «كنت استشكل توثيقهم الناصبي غالبا وتوهينهم الشيعة مطلقا ولاسيما ان عليا ورد في حقه لايحبه الامؤمن ولايبغضه الا منافق ، ثم ظهر لي في الجواب عن ذلك ان البغض ههنا مقيد بسبب وهو كونه نصر النبي ص لان الطبع البشري بغض من وقعت منه اساءة في حق المبغض والحب بعكسه ، وذلك مايرجع الى امور الدنيا غالبا ، و الخبر في حب علي و بغضه ليس على العموم فقد احبه من افرط فيه حتى ادعى انه نبي اوانه اله والذي في حق علي ورد مثله في حق الانصار ، واجاب العلماء ان بغضهم لاجل النصرة كان ذلك علامة النفاق و بالعكس ، فكذا يكون في حق علي و ايضا فاكثر من يوصف بالنصب يكون موصوفاً بصدق اللهجة والتمسك بامور الديانة بخلاف من يوصف بالرفض فان غالبهم كاذب ولايتورع في الاخبار ، والاصل فيه ان الناصبة اعتقدوا ان عليا قتل عثمان اواعان عليه فكان بغضهم له ديانة بزعمهم ثم انضاف الى ذلك ان منهم من قتلت اقاربه في حروب علي »

وفيه ان تقييد بغض علي ع بسبب نصر النبي ص غلط اذ يستلزم لغوية كلام رسول الله في اظهار فضل علي ع لان كل من ابغض احداً لنصرة النبي ص منافق من دون خصوصية لعلي ع و كيف يحسن التقييد بالنصرة مع تمدح امير المؤمنين ع بقوله كما سبق عن صحيح

مسلم «والذى فلق الحبة و برأ النسمة انه لعهد النبى الامى ص الى انه لايحبنى الا مؤمن و لايبغضنى الا منافق» فانه لوقصد النبى ص مازعمه ابن حجر من التقييد بالنصرة لما كان معنى لتمدح الامام بذلك، وحاصل مقصود ابن حجر ان نفس بغض علي ع والنصب له وسبه ليس نقصا وعيبا نبرئة لاصحابه من العيب وان ورد مستفيضا اومتواترا ان من سب عليا و ابغضه فقد سب رسول الله و ابغضه وهذا الوجه مخصوص عنده بمن نصب العداوة لامير المؤمنين وسبه بخلاف من ابغض خلفاء هم و سبهم فانه لايكون معذورا اصلا بل يكون محلا لكل نقص واهلا لكل لعن، فهل هذا الا التعصب و الهوى، وليت شعرى كيف لايكون مبغض علي ع منافقا مع اتضاح تعظيم النبى ص لعلي ع بوجوه التعظيم و الثناء عليه بطرق الثناء فلايكون بحسب الحقيقة بغض علي و سبه الا استهزاء برسول الله ص وطرحا لفعله وقوله، فهل يكون نفاق اعظم من هذا .

و اما خروج الغلاة فبالدليل كسائر العمومات فى الكتاب و السنة المخصصة بالادلة .

واما قوله وردفى حق الانصار مثله فكاذب افتعله النواصب لدفع فضل سيد المسلمين و امام المتقين ولوسلم فمعناه كمانقله عن علمائهم ان بغضهم لاجل النصرة علامة النفاق لان التعليق على الوصف مشعر بالحيثية بخلاف ماورد فى امير المؤمنين ع فانه لم يذكر فيه الا مايدل على ارادة شخصه الكريم بلااشتمال على مايوهم ارادة النصرة ، فقد ظهر من هذا انه لايجوز قبول رواية الناصب مطلقا لانه منافق و المنافق اشد من الكافر الصريح وفى اسفل درك من النار كما ذكره الله سبحانه فى كتابه العزيز و مجرد افادة خبره الظن لووجد ناصب ثقة لايجعله حجة لان الله سبحانه قدذم فى كتابه العزيز متبع الظن فقال ان يتبعون الا الظن وقال ان الظن لايغنى من الحق شيئا ولادليل خاصا يقتضى اخراج الظن الحاصل من خبر المنافق كالكافر.

واما ماذكره من ان اكثر من يوصف بالنصب مشهور بصدق اللهجة ففيه ان الشهرة انماهى عند اشباهه على انه مناف لماذكره سابقا بترجمة عمران بن حطان من ان الخوارج اذا هووا امرا صيروه حديثا.

واما دعوى تمسكهم بامور الديانة فمناف لما و صفهم به رسول الله صلى الله عليه واله

من المروق عن الدين ولوسلم فليس تمسكهم بدينهم الا كتمسك اليهود بديانتهم لايصير اخبار هم حجة.

واما مازعمه من ان غالب من يوصف بالرفض كاذب فتحامل نشأ من العداوة الدينية والعصبية المذهبية ، و لا نعرف بعد التحامل سببا لهذه الدعوى الارواية الشيعة لفضائل اهل البيت ومطاعن اعدائهم وقدسبق انها دليل الثقة اذلايقدم راويها الاعلى سيوف ظلمة الامرآء واسنة اقلام نصاب العلماء وسهام ألسنة اهل الدنيا من الخطبآء و هذا دليل على ان راوى تلك الروايات اشد الناس انصافا وثقة.

واما قوله والاصل فيه ان الناصبة اعتقدوا الى آخره ففيه ان دعوى اعتقادهم مكابرة محضة من المدعي والمدعى له على ان الشيعة ايضا اعتقدوا،وكان اعتقادهم عن الادلة القوية ان المشايخ الثلاثة اغتصبوا حق اميرالمؤمنين و خالفوا نص النبى الامين فكان اعتقاد الشيعة فيهم ديانة فمابالهم لاتعتبر روايتهم كالنواصب وهل الفرق الاان الشيعة تمسكوا بالثقلين والنواصب نبذوهما ورآء ظهورهم والناس الى اشباههم اميل.

واماقوله ثم انضاف الى ذلك الى آخره فمن الطرائف اذلوكان هذاعذرا لما قبح بغض المشركين لرسول الله ص لانه قتل اقاربهم ، ولتمام الكلام محل آخر.

م٤ (الليث بن ابى سليم بن زنيم الكوفى) قال احمد مارايت يحيى بن سعيداسوأ رأيامنه فى ليث وهمام ومحمد بن اسحق لايستطيع احد ان يراجعه فيهم،(يب): قال ابو زرعة وابوحاتم لايشتغل به .

حرف الميم

دتق (مبارك بن فضالة ابوفضالة البصرى) قال (د) شديدالتدليس ، (يب) :قال احمد يدلس وقال ابوزرعة يدلس كثيرا وقال الفلاس كان عبدالرحمن ويحيى بن سعيد لايحدثان عنه .

دتق (المثنى بن الصباح اليمامى) قال (س) متروك ، (يب) : قال ابن عدى ضعفه الائمة المتقدمون وقال الساجى ضعيف جدا وقال ابن الجنيد متروك.

م٤ (مجالد بن سعيد الهمدانى الكوفى) قال احمد ليس بشىء وقال(خ) كان ابن مهدى لايروى عنه وقال الفلاس سمعت يحيى بن سعيد يقول لوشئت ان يجعلها مجالد

كلها عن الشعبي عن مسروق عن عبدالله فعل ، (يب): قال الدار قطني لايعتبر به

ع (مجاهد بن جبير المقرى المكى) ، (ن): قال ابو بكر بن عياش للاعمش مابال تفسير مجاهد مخالف اوشيء نحوه قال اخذه من اهل الكتاب وفى (يب) مابالهم يقولون تفسير مجاهد قال كانوا يرون انه يسال اهل الكتاب وفى (ن) من انكر ما جاء عن مجاهد فى التفسير فى قوله تعالى (عسى ربك ان يبعثك مقاما محمودا) قال يجلسه معه على العرش **اقول** لاينبغي ان يستنكره وان كان تجسيما وكفرا فانهم رووا ماهو اخزى مثل ان الله سبحانه خلق آدم على صورته ومثل انه يدخل رجله سبحانه فى النار فتقول قطقط الى غير ذلك وفى (يب) قال القطب الحلبى فى شرح البخارى مجاهد معلوم التدليس فعنعنته لاتفيد الوصل .

م٤(محمد بن اسحق بن يسار) صاحب السيرة قال مالك دجال من الدجاجلة ، (ن) : قال يحيى القطان اشهد انه كذاب وقال هشام بن عروة كذاب ، (يب) ، قال احمد يدلس وساله ايوب بن اسحق فقال تقبله اذا انفرد قال لاوالله .

ع (محمد بن بشار بن عثمان) ابو بكر بندار البصرى الحافظ كذبه الفلاس قال فى (يب) يحلف انه يكذب وقال عبدالله الدورقى جرى ذكره عند ابن معين فرأيته لايعبأ به .

دق (محمد بن ثابت العبدى البصرى) قال ابن معين ليس بشيء ،(يب) : قال ابو داود السجستانى ليس بشيء.

دق (محمد بن جابر السحيمى اليمامى الاعمى) ، (يب) : قال ابوزرعة ساقط الحديث عند اهل العلم وقال احمد لايحدث عنه الاشر منه و قال ابن حبان كان اعمى يلحق فى كتبه ماليس من حديثه ويسرق ماذوكر به فيحدث به .

م د (محمد بن حاتم بن ميمون القطيعى) المعروف بالسمين قال ابن معين و ابن المدينى كذاب وقال الفلاس ليس بشيء .

ت (محمد بن الحسن بن ابى زيد) قال ابن معين يكذب وقال(س) متروك وقال (د) كذاب .

دت ق (محمد بن حميد بن حيان الحافظ الرازى) قال(س) ليس بثقة وقال فضلك عندى منه خمسون الف حديث لااحدث عنه بحرف ، و قال صالح جزرة مارايت احذق

بالكذب منه ومن سليمان الشاذكونى ، وقال ايضامارايت اجرأعلى الله منه وقال ابن خراش كان والله يكذب و كذبه ابوزرعة ، (ن) : قال الكوسج اشهدانه كذاب ، (يب) : قال (س) مرة ليس بشيء واخرى كذاب ، وقال ابونعيم بن عدى سمعت اباحاتم وعنده ابن خراش وجماعة من مشايخ اهل الرى وحفاظهم فذكروا ابن حميد فاجمعوا على انه ضعيف جدا وانه يحدث بمالم يسمع و انه ياخذ احاديث اهل البصرة و الكوفة فيحدث بها عن الرازيين .

ع (محمدبن خازم ابو معوية الضرير الكوفى) ، (يب) : قال ابوزرعة يدعوالى الارجاء و قال (د) كان رئيس المرجئة بالكوفة و قال ابن سعد يدلس و قال يعقوب بن شيبة ربما يدلس.

ق (محمد بن خالد الواسطى الطحان) قال ابن معين كذاب ان لقيتموه فاصفعوه (يب) : قال ابوزرعة رجل سوء و قال قال لم اسمع من ابى الاحديثا و احدائم حدث عنه كثيرا .

ق (محمدبن دأب المدينى) قال ابوزرعة كان يضع الحديث ، (ن) :كذبه ابن حبان وغيره.

خ۴ (محمدبن زيادالالهانى) ابوسفيان الحمصى ، (يب) : قال الحاكم اشتهر عنه النصب كحريز بن عثمان ، (ن) : وثقه احمدوالناس وماعلمت فيه مقالة سوى قول الحاكم الشيعى اخرج (خ) فى الصحيح لمحمد بن زياد و حريز بن عثمان و هماممن اشتهر عنه النصب **اقول** حركت الذهبى حمية المذهب فنسب الحاكم بزعم الانتقام منه الى التشيع و مانقم عليه الادين الله وحب آل المصطفى المطهرين من الرجس ، ثم انكر نصب الالهانى فقال ما علمت هذا من محمد بلى غالب الشاميين فيهم توقف عن اميرالمؤمنين على من يوم صفين الى آخر كلامه، فليت شعرى مامعنى التوقف وشعارهم سب امام المتقين ودينهم بغض السادة الاطهار ، فما ادرى مايريد منهم الذهبى حتى يجعل ذلك توقفاوهل يرتفع الاشكال عن (خ) بانكار نصب الالهانى وهويروى عن حريز الذى لامجال لانكار نصبه.

ت (محمدبن زيادالیشکری الطحان) قال احمد كذاب اعوز يضع الحديث

وقال ابن معين والدار قطني كذاب و قال ابوزرعة يكذب ، (يب) : قال (س) والفلاس والجوزجاني كذاب وذكره [illegible] في طبقة الكذابين وقال ابن حبان يضع الحديث.

ت ق (محمد بن سعيد) المصلوب الشامي ، قال (س) الكذابون المعروفون بوضع الحديث اربعة و ذكره منهم ، وقال ابواحمد الحاكم يضع الحديث و قال احمد يضع الحديث عمداً وصلبه ابوجعفر على الزندقة (يب) : قال ابن نمير كذاب يضع الحديث ، وقال ابومسهر هو من كذابي الاردن و قال احمد بن صالح المصري زنديق ضربت عنقه وضع اربعة آلاف حديث عند هؤلاء الحمقى وقال ابن حبان يضع الحديث لايحل ذكره الاعلى وجه القدح فيه وقال الجوزجاني مكشوف الامر هالك وقال الحاكم ساقط لاخلاف بين اهل النقل فيه وقال خالد بن يزيد الازرق قال محمد بن سعيد لم ابال اذا كان الكلام حسنا ان اجعل له اسناداً الى كثير مما قيل فيه اقول وهذا الكذاب الشهير بينهم قد روى عنه كبار رواتهم ودلسوه قال في (ن) روى عنه ابن عجلان والثوري ومروان الفزاري وابومعوية والمحاربي واخرون وقد غيروا اسمه على وجوه ستراله وتدليساً لضعفه ، الى ان قال قال عبدالله بن احمد بن سواد قلبوا اسمه على مائة اسم وزيادة قد جمعتها في كتاب ونحوه في (يب) وذكر جماعة كثيرة من اكابر رواتهم الراوين عنه وقال في (ن) وقد اخرجه (خ) في مواضع وظنه جماعة اقول يبعد خفاء الامر على (خ) والاقرب انه دلسه اتباعا لسلفه كما دلس عبدالله بن صالح ولو سلم فهو جهل كبير من (خ) وعيب عظيم في صحيحه واذا كان مثل هذا الكذاب الشهير قد دلسه عظماؤهم و اشتملت على رواياته صحاحهم فكيف تعتبر اخبارهم و تلحظ بعين الصحة والثقة بها .

خ م د ت ق (محمد بن طلحة بن مصرف اليامي الكوفي) قال ابن معين ثلاثة يتقى حديثهم محمد بن طلحة وفليح بن سليمان وايوب بن عتبة سمعت هذا من ابي كامل مظفر ابن مدرك وقال مظفر قال محمد بن طلحة ادركت ابي كالحلم وقد روى عن ابيه احاديث صالحة. (يب): قال عفان كان يروى عن ابيه وابوه قديم الموت وكان الناس كأنهم يكذبونه ولكن من يجترى أن يقول له انت تكذب كان من فضله وكان.

د س ق (محمد بن عبدالله بن علاثة) ابواليسر الحراني القاضي قال الازدي حديثه

يدل على كذبه وقال الدار قطني متروك وقال ابن حبان يروى الموضوعات، (يب) : قال الحاكم يروى الموضوعات ذاهب الحديث.

دق (محمد بن عبدالرحمن بن البيلماني) قال ابن حبان حدث عن ابيه بنسخة شبيها بمائتي حديث كلها موضوعة ، (يب) : قال ابن معين ليس بشيء و قال الحاكم روى عن ابيه المعضلات.

ع (محمد بن عبيد بن ابى امية الطنافسى) اخو يعلى، (يب) : قال احمد كان يظهر السنة و كان يخطىء ولا يرجع عن خطأه و قال العجلى كان عثمانيا و قال كان صاحب سنة.

اقول يستفاد من المقام وغيره ان صاحب السنة هو العثمانى اى الناصب العداوة لامير المؤمنين ع فهل من السنة بغض اخى النبى و نفسه وهل من شرع رسول الله ص الثناء على مبغضى على حتى يمدحوا العثمانى بانه صاحب سنة هذا مما تحير به العقول

ت ق (محمد بن عون الخراسانى) قال (س) متروك وقال ابن معين ليس بشيء ، (يب) : قال (د) ليس بشيء وقال الدولابى و الازدى متروك .

ت دق (محمد بن فضاء الازدى) ابو بحر البصرى قال ابن معين ليس بشيء، قال (خ) كان سليمان بن حرب يقول كان يبيع الشراب ، (يب): قال (س) ليس بثقة

ت ق (محمد بن الفضل بن عطية) قال احمد حديثه حديث اهل الكذب وقال ابن معين لا يكتب حديثه ، (يب): قال الفلاس و مسلم و (س) و ابن خراش و الدارقطنى متروك و قال صالح جزرة يضع الحديث وقال ابن معين والفلاس و(س) و ابن خراش و ابن ابى شيبة واسحق بن سليمان و يحيى بن الضريس والجوزجانى كان كذابا .

ت (محمد بن القاسم الاسدى) كذبه احمد والدارقطنى،(يب): قال (د) غير ثقة ولا مأمون احاديثه موضوعة وقال الازدى متروك .

دت س (محمد بن كثير الصنعانى المصيصى) ضعفه احمد جدا وقال حدث بمناكير ليس لها اصل وقال يونس بن حبيب قلت لابن المدينى انه حدث عن الاوزاعى عن قتادة عن انس قال «راى النبى صلى الله عليه وسلم ابابكر وعمر فقال هذان سيدا كهول اهل الجنة» الحديث فقال على كنت اشتهى ان ارى هذا الشيخ فالان لا احب ان اراه ، (يب): قال احمد

لم يكن عندى ثقة قيل له كيف سمعت من معمر قال سمعت منه باليمن بعث بها الى انسان من اليمن

ق (محمد بن محصن العكاشى) قال الدارقطنى متروك يضع، (يب): قال ابن معين وابوحاتم كذاب وقال ابن حبان يضع الحديث.

ع (محمد بن مسلم بن تدرس ابوالزبير المكى) قال سويد بن عبدالعزيز قال لى شعبة تأخذ عنه وهو لايحسن ان يصلى، وقال ورقاء قلت لشعبة مالك تركت حديث ابى الزبير قال يزن ويسترجع بالميزان، (يب): قال نعيم بن حماد سمعت هشيما يقول سمعت من ابى الزبير فاخذ شعبة كتابى فمزقه، (ن): قال يونس بن عبدالاعلى سمعت الشافعى احتج عليه بحديث ابى الزبير فغضب وقال ابوالزبير يحتاج الى دعامة وكان ابن حزم يرد من حديثه مايقول فيه عن جابر ونحوه لانه عندهم ممن يدلس.

دت ق (محمد بن يزيد بن ابى زياد الثقفى)، (ن): مجهول، (يب): قال ابوحاتم والدار قطنى مجهول وقال احمد لايعرف.

م ت ق (محمد بن يزيد بن محمد بن كثير ابوهشام الرفاعى) قاضى بغداد، قال (خ) رايتهم مجمعين على ضعفه، وقال ابن نمير يسرق الحديث وقال ايضا اضعفنا طلبا واكثرنا غرائب، (يب): قال الحسين بن ادريس سالت عثمان بن ابى شيبة عنه فقال يسرق حديث غيره فيرويه قلت اعلى وجه التدليس او الكذب قال كيف يكون تدليسا وهو يقول حدثنا

ت ق (محمد بن يعلى السلمى) ابوعلى الملقب بزنبور، قال (خ) ذاهب الحديث وقال ابوحاتم متروك وقال (س) ليس بثقة (يب): قال العجلى ترك الناس حديثه.

م دس (مخرمة بن بكير بن عبدالله بن الاشج) ابوالمسور، (يب): قال ابن معين وقع اليه كتاب ابيه ولم يسمعه وقال الساجى يدلس، (ن): قال ابن معين ليس بشىء وقال احمد لم يسمع من ابيه

ق (مروان بن سالم الغفارى الشامى الجزرى) مولى بنى امية قال احمد ليس بثقة وقال الدارقطنى متروك، وقال ابوعروبة الحرانى يضع الحديث، (يب): قال (س) متروك وقال الساجى كذاب يضع الحديث وقال ابوحاتم لايكتب حديثه

خ ق (مطرح بن يزيد الاسدى ابوالمهلب)، (ن): مجمع على ضعفه وقال يحيى ليس بثقة، (يب): قال يحيى وابوزرعة ليس بشىء.

دت ق (مظاهر بن اسلم) قال ابن معين ليس بشيء ، (يب) : قال ابو عاصم النبيل ليس بالبصرة حديث انكرمن حديثه، وقال(د) مجهول **اقول** فكيف روى عنه (د)وهو لايروى الاعن ثقة كما ذكره في(يب) بترجمة داودبن امية .

م٤ (معوية بن صالح الحضرمي الحمصي) قاضي الاندلس قال ابن معين كان ابن مهدى اذا حدث بحديثه زبره يحيي بن سعيد ، (يب): قال ابواسحق الفزارى ما كان بأهل ان يروى عنه، وقال موسى بن سلمة تركته ولم اكتب عنه .

ت ق (معوية بن يحيي ابوروح الصدفي الدمشقي) قال ابن معين ليس بشيء زاد في(يب) هالك،وفي(يب) ايضاًقال الجوزجاني ذاهب الحديث وقال(س) ليس بشيء و قال احمد تركناه وقال ابن حبان كان يشترى الكتب ويحدث بها ثم تغير حفظه فكان يحدث بالوهم .

ع (معلى بن منصور ابويعلى)،(ن): حكى ابن ابى حاتم عن ابيه قيل لاحمد كيف لم تكتب عنه قال يكذب، (يب): نقل عبدالحق عن احمد انه رماه بالكذب وقال ابن سعد من اصحاب الحديث من لايروى عنه .

ق (معلى بن هلال الطحان) قال ابن معين هو من المعروفين بالكذب ووضع الحديث وقال احمد احاديثه موضوعة ، وقال ابن المبارك لوكيع عندنا شيخ يضع كما يضع المعلى وذكر في (يب) جماعة تزيد على عشرة وصفوه بالكذب .

ع (المغيرة بن مقسم) ابوهشام الفقيه الكوفي قال ابن فضيل يدلس،(يب): قال احمد حديثه مدخول عامة ماروى عن ابراهيم انما سمعه من حماد ومن يزيد بن الوليد والحارث العكلي وعبيدة وغيرهم وقال العجلي كان عثمانيا وقال اسمعيل القاضي ليس بالقوى فيمن لقي لانه يدلس فكيف اذا ارسل وقال ابن حبان كان مدلسا .

م٤ (مقاتل بن حيان النبطي) ابو البسطام البلخي الخزاز كان احمد لايعبأ به و نقل الازدي عن وكيع انه كذبه

م٤ (مكحول الدمشقي الشامي)،(ن): صاحب تدليس وقال ابن سعد ضعفه جماعة (يب): قال ابن سعد كان يقول بالقدر وكان ضعيفا في حديثه ورأيه .

ت ق (موسى بن عبيدة الربذى) قال احمد لايكتب حديثه وقال ابن معين ليس بشيء

وقال يحيى بن سعيد كنا نتقيه ، (يب): قال احمد مرة لايشتغل به واخرى لاتحل الرواية عنه عندي.

ت ق (موسى بن محمد بن ابراهيم بن الحارث التيمي) قال ابن معين ليس بشيء ولايكتب حديثه وقال الدار قطني متروك ، (يب) :قال (د) لايكتب حديثه .

خ د ت ق (موسى بن مسعود) ابو حذيفة النهدي البصري، قال الفلاس لايحدث عنه من ينصر الحديث ،(يب): قال بندار كتبت عنه كثيرا ثم تركته وقال احمد شبه لاشيء

ت ق (ميمون بن موسى المرائي) قال احمد يدلس ، (يب) : قال الفلاس يدلس و قال ابن حبان يروى عن الثقات مالايشبه حديث الاثبات لايجوز الاحتجاج به .

حرف النون

٤ (نجيح بن عبدالرحمن السندي) ابو معشر كان يحيى بن سعيد يضحك اذاذكره، (يب): قال ابن المديني كان ضعيفا ضعيفا وقال ابن معين ليس بشيء ، وقال نصر بن طريف اكذب من في السماء والارض ، وقال ابو نعيم روى الموضوعات ، لاشيء .

ق «نصر بن حماد الوراق »قال ابن معين كذاب وقال مسلم ذاهب الحديث و قال صالح جزرة لا يكتنب جديثه،(يب): قال ابوحاتم والازدى متروك

م٤ «النعمان بن راشد الجزري» ابو اسحق مولى بني امية «يب» : قال ابن معين ليس بشيء وضعفه يحيى القطان جدا .

خ د ت ق «نعيم بن حماد الخزاعي ابو عبدالله» قال «د» كان عنده نحو عشرين حديثا عن النبي ص لااصل لها ، «يب»: قال الدولابي قال «س» ضعيف وقال غيره يضع الحديث في تقوية السنة ،وقال الازدى قالوا يضع الحديث في تقوية السنة وقال ابن معين ليس بشيء

م س ت ق «نعيم بن ابي هند الاشجعي الكوفي» قال ابوحاتم قيل للثوري لم لم تسمع منه قال كان يتناول علياع ، «ن»: هولون غريب كوفي ناصبي .

ت ق «نفيع بن الحارث» ابوداود الاعمى القاص الكوفي قال «س» والدارقطني متروك «يب» : قال ابن معين ليس بشيء يضع ، و قال «س» مرة ليس بثقة ولا يكتب حديثه ، وقال الحاكم روى احاديث موضوعة وقال الدولابي متروك .

د ت ق (النهاس بن فهم القيسي) ابو الخطاب البصري تركه يحيى القطان ،«يب» :

قال ابن معين مرة ليس بشيء وقال ابن عدي لا يسوى شيئا .

حرف الهاء

خ م س «هشام بن حجير المكي»، «ن»: سئل عنه يحيى القطان فلم يرضه و ضرب عليه، «يب»: ضعفه ابن معين جدا وقال ابن المديني عن يحيى بن سعيد خليق ان ادعه قلت اضرب على حديثه قال نعم وقال «د» ضرب الحد بمكة

ع «هشام بن حسان» ابو عبدالله الفردوسي البصري، قال وهب قال لي الثوري افدني عن هشام فقلت لا استحل وقال ابن عيينة لقد اتى هشام امراً عظيما بروايته عن الحسن ، وقال عباد بن منصور ما رايته عند الحسن قط وقال جرير بن حازم قاعدت الحسن سبع سنين ما رايته عنده قط وكان شعبة يتقي حديثه عن عطاء والحسن ، «يب»: قال «د» كانوا يرون انه اخذ كتب حوشب ، وقال سفيان بن حبيب ربما سمعته يقول سمعت عطاء واجيء بعد ذلك فيقول حدثني الثوري و قيس عن عطاء هو ذاك بعينه قلت له اثبت على احدهما فصاح بي .

ت ق «هشام بن اياد ابو المقدام» قال «د» غير ثقة وقال «س» متروك وقال ابن حبان يروي الموضوعات عن الثقات ، «يب» : قال «س» و ابن معين ليس بثقة و قالا مرة ليس بشيء وقال الازدي وابن الجنيد متروك

م ۴ (هشام بن سعد ابو عباد المدني)، (يب) : قال احمد هو كذا و كذا كان يحيى بن سعيد لا يروي عنه وقال ابن معين ليس بشيء .

خ ۴ (هشام بن عمار السلمي ابو الوليد) خطيب دمشق ومحدثها وعالمها وقال (د) حدث بـاربعمائة حديث ليس لها اصل وقال عبدالله بن محمد بن سيار كان يلقن كل شيء ما كان من حديثه ويقول انا اخرجت هذه الاحاديث صحاحا، (يب): قال (د) كان فضلك يدور على احاديث ابي مسهر وغيره يلقنها هشاما فيحدث بها و كنت اخشى ان يفتق في الاسلام فتقا .

ع (هشيم بن بشير السلمي ابو معوية الواسطي) ،(يب) قيل لابن معين في تساهل هشيم فقال ما ادراه ما يخرج من راسه،(ن): قال الثوري لا تكتبوا عنه وقال ابن القطان لهشيم صنعة محذورة في التدليس فان الحاكم اباعبدالله ذكر ان جماعة من اصحابه اتفقوا على

ان لا ياخذوا عنه تدليسا ففطن لذلك فجعل يقول فی کل حدیث یذکره حدثنا حصین ومغيرة عن ابراهيم فلما فرغ قال لهم هل دلست اليوم قالوا لا فقال لم اسمع من مغيرة مما ذكرته حرفا انما قلت حدثني حصين ومغيرة غير مسموع لی،(یب): قال العجلی و ابن حبان مدلس وقال ابن سعد يدلس كثيرا .

حرف الواو

ت ق (واصل بن السائب الرقاشی) ابو يحيى البصرى قال (س) متروك، (یب): قال ابن معين ليس بشیء وقال الازدى متروك الحديث .

دت ق (الوليد بن عبدالله بن ابی ثور المرهبی) وقد ينسب الى جده قال ابن معين ليس بشیء ،(ن): قال محمد بن عبدالله بن نمير ليس بشیء وفی (یب) قال كذاب .

ع (الوليد بن كثير المخزومی) مولاهم ، قال (د) اباضی ، (یب) : قال الساجی كان اباضيا.

ت ق (الوليد بن محمد الموقری) ابو بشر البلقاوی مولى يزيد بن عبدالملك ، قال ابن المدینی لایکتب حديثه وقال ابن معين كذاب، (یب) : قال ابوحاتم ضعيف كذاب وقال (س) مرة ليس بثقة ومرة متروك .

ع (الوليد بن مسلم) مولى بنی امية ابو العباس الدمشقى عالم الشام ، قال(د) روى عن مالك عشرة احاديث لا اصل لها وقال ابو مسهر كان يأخذ من ابی السفر حديث الاوزاعی وكان ابو السفر كذاباً،زاد فی (ن) وهو يقول فيها قال الاوزاعی وقال فی(ن) قال ابو مسهر الوليد مدلس وربما دلس عن الكذابين وفی (ن) اذا قال عن ابن جريج او عن الاوزاعی فليس بمعتمد لانه يدلس عن كذابين ، (یب) : قال احمد كان رفاعا و قال اختلطت عليه احاديث ما سمع و ما لم يسمع و كانت له منكرات اقول فی التقريب كثير التدليس والتسوية .

ع (وهب بن جرير بن حازم الازدی) ابو العباس البصری ، قال احمد قال ابن مهدی ههنا قوم يحدثون عن شعبة ما رايناهم عنده يعرض بوهب، (یب): قال احمد ما رؤی وهب عند شعبة قط ولكن كان وهب صاحب سنة حدث زعموا عن شعبة بنحو اربعة الآف حديث

حرف الياء

دت ق (يحيى بن ابى حية) ابوجناب الكلبى ، قال الفلاس متروك وقال ابوزرعة يدلس ، (ن) : قال ابن الدورقى يدلس ، (يب) : قال ابوحاتم لايكتب حديثه و قال (س) ليس بثقة وقال (س) ويزيد بن هرون وابو نعيم وابن معين وابن حبان وابن خراش ويعقوب ابن سفيان يدلس و قال ابن نمير أفسد حديثه بالتدليس **اقول** و هو سنة عن كبار هم كما عرفت .

ت (يحيى بن اكثم القاضى) قال ابن معين يكذب وقال ابوعاصم كذاب وقال اسحق ابن راهويه ذلك الرجل الدجال يعنى ابن اكثم

ت (يحيى بن ابى انيسة) قال ابن معين ليس بشىء وقال احمد والدارقطنى متروك وقال الفلاس اجمعوا على ترك حديثه .

ع (يحيى بن سعيد بن قيس) ابوسعيد المدنى الانصارى القاضى البخارى ، (يب) : قال يحيى بن سعيد القطان يدلس وقال الدمياطى يقال انه يدلس

خ م د ت ق (يحيى بن صالح الوحاظى) قال احمد بن صالح المصرى حدثنا يحيى بن صالح ثلاثة عشر حديثا عن مالك ماوجدناها عند غيره ، (يب) : قال مهنى سالت احمد عنه فجعل يضعفه وقال احمد لم اكتب عنه لانى رايته يسىء الصلاة وقال العقيلى هو كذا و كذا .

خ م س ت (يحيى بن عباد الضبعى) ابوعباد البصرى ، (يب) ضعفه الساجى وقال لم يحدث عنه احد من اصحابنا بالبصرة وقال عبدالله بن المدينى ليس ممن احدث عنه .

خ م ق (يحيى بن عبدالله بن بكير) ابوزكريا المصرى الحافظ وقد ينسب الى جده ، قال (س) ليس بثقة ، (يب) : قال ابن معين ليس بشىء .

ت ق (يحيى بن عبيدالله بن عبدالله بن موهب التيمى المدنى) تركه يحيى القطان وقال ابن معين ليس بشىء وقال شعبة رأيته يصلى صلاة لايقيمها فتركت حديثه (يب): قال ابن معين لايكتب حديثه و قال ابوحاتم لايشتغل به و قال (س) مرة متروك و اخرى لايكتب حديثه وقال مسلم بن الحجاج ساقط متروك و قال ابوعبدالله الحاكم يضع الحديث .

ع (يحيى بن ابى كثير) ابو نصر اليمامى ، قال العقيلى يذكر بالتدليس وقال يحيى

القطان مرسلاته شبه الريح و قال همام كنا نحدثه بالغداة فاذا جاء العشى قلبه علينا ، (يب) : قال ابن حبان يدلس فكلما روى عن انس فقد دلس عنه لم يسمع من انس ولا من صحابى .

ت ق (يحيى بن مسلم البكاء) قال (س) متروك، (يب): قال (د) و(س) مرة واحمد غير ثقة وقال الازدى متروك .

س ق (يحيى بن ميمون الضبى) ابو المعلى العطار ، (ن): واه كذبه الفلاس وقال ابن حبان يروى عن الثقات ماليس من حديثهم .

م ۴ (يحيى بن يمان) ابو زكريا العجلى الكوفى ، (ن) : قال ابو بكر ابن عياش ذاهب الحديث ، (يب) : قال ابن معين لم يبال اى شىء حدث كان يتوهم الحديث و قال وكيع هذه الاحاديث التى يحدث بها ليست من احاديث الثورى .

ت ق (يزيد بن ابان الرقاشى) ابو عمرو القاص الزاهد ، قال (س) متروك وقال شعبة لان ازنى احب الى من ان احدث عنه ، (يب) :كان يحيى بن سعيد لايحدث عنه وقال احمد لايكتب حديثه وقال (س) ليس بثقة وقال ابو احمد الحاكم متروك

ت ق (يزيد بن زياد القرشى الدمشقى) ويقال ابن ابى زياد قال «س» متروك الحديث (يب) : قال ابن نمير ليس بشىء وقال ابو حاتم مرة ذاهب الحديث ومرة ضعيف الحديث كأنه موضوع .

ت ق (يزيد بن سنان ابو فروة الرهاوى) قال (س) متروك ، (يب): قال (د) ليس بشىء وقال ابن عدى احاديثه مسروقة .

ت ق (يزيد بن عياض بن جعدبة الليثى ابو الحكم) رماه مالك بالكذب و قال ابن معين مرة يكذب واخرى ليس بشىء وقال (س) متروك، (يب): قال احمد بن صالح اظنه يضع للناس ، وقال (د) ترك حديثه وقال (س) ليس بثقة ولا يكتب حديثه و قال الازدى متروك الحديث .

ت ق (يعقوب بن الوليد ابو يوسف) وقيل ابو هلال قال احمد من الكذابين الكبار يضع الحديث وقال ابن معين كذاب ، (ن) :كذبه ابو حاتم ، (يب): قال الفلاس ضعيف

جدا و قال (س) مرة ليس بشيء متروك ومرة ليس بثقة لايكتب حديثه ، وقال ابن حبان يضع الحديث

ق (يوسف بن خالد الفقيه البصري الليثي) قال ابو حاتم له كتاب وضعه في التجهم ينكر فيه الميزان والقيمة وقال ابن معين كذاب، زاد في (يب) زنديق لايكتب حديثه ، (يب): قال الفلاس يكذب ، وقال (د) كذاب، وقال ابن معمر يكذب ، وقال ابن حبان يضع الاحاديث .

مدتق (يونس بن بكير بن واصل الشيباني الجمال) قال (د) يأخذ كلام ابن اسحق فيوصله بالاحاديث ، (ن) : قال ابن المديني لااحدث عنه ، وقال يحيى الحماني لااستحل الرواية عنه وقال ابن معين مرجيء يتبع السلطان ومثله في (يب) عن الساجي وفي الكتابين قال ابراهيم عن ابن معين ثقة كان مع جعفر بن يحيى وكان موسرا فقال له رجل انهم يرمونه بالزندقة فقال كذب رايت ابني ابي شيبة اتياه فأقصاهما فذهبا يتكلمان فيه **اقول** من البعيدان تجتمع الوثاقة مع اتباع السلطان الجائر كما يشكل ان من يتكلم في الناس للرضا والسخط يكون حجة في الجرح والتعديل ولنكتف بهذا المقدار من الاسمآء مضيفين اليها بعض من اشتهر بكنيته .

تتمة في الكنى

دتق (ابو بكر بن عبدالله بن ابي مريم الغساني الشامي الحمصي) وقد ينسب الى جده قال احمد ليس بشيء (يب): قال الدارقطني متروك وقال ابن حبان استحق الترك .

خ۴ (ابو بكر بن عياش الكوفي الحناط المقرى) كان يحيى بن سعيد اذا ذكر عنده كلح وجهه وقال ابو نعيم لم يكن في شيوخنا اكثر منه غلطا ، (ن) : قال ابن معين كثير الغلط جدا ومثله في (يب) عن احمد .

ع (ابو بكر بن ابي موسى الاشعري)، (يب): قال (د) كان يذهب مذهب اهل الشام جاءه ابو العادية قاتل عمار فأجلسه الى جنبه وقال مرحبا باخي وقال احمد ماسمع من ابيه **اقول** يعني انه مدلس او كاذب فيما يرويه عن ابيه .

ق (ابو بكر الهذلي)، (يب). قال ابن معين مرة ليس بثقة واخرى ليس بشيء

و قال عندريكذب و قال (س) ليس بثقة ولا يكتب حديثه وقال (س) وعلي بن الجنيد متروك وقال ابن المديني ليس بشيء وقال مرة ضعيف جدا واخرى ضعيف ضعيف وقال الدارقطني متروك .

دتق (ابوزيد مولى عمرو بن حريث) قال ابواحمد الحاكم مجهول (يب) : قال (خ) وابوزرعة وابواسحق الحربي مجهول وقال ابن عبدالبر اتفقوا على انه مجهول وحديثه منكر .

ق (ابوسلمة العاملي الشامي الازدي) اسمه الحكم بن عبدالله بن الخطاف و قيل عبدالله بن سعد قال ابوحاتم كذاب ، (يب) : قال (س) ليس بثقة ولا يكتب حديثه وقال الدارقطني يضع الحديث وقال ابومسهر كذاب .

دتق (ابوسورة) ابن اخي ابي ايوب الانصاري ، (يب) : قال الدار قطني مجهول وضعفه ابن معين جدا .

ت (ابوعاتكة) قال ابوحاتم ذاهب الحديث وقال (س) ليس بثقة وقال ابن عبدالبر هوعندهم ، (ن): مجمع على ضعفه وذكره السليماني فيمن عرف بوضع الحديث.

ت (ابومالك الواسطي النخعي)، (يب) : قال ابن معين ليس بشيء و قال (س) ليس بثقة ولايكتب حديثه وقال (س) ايضا والازدي متروك الحديث .

دتق (ابوالمهزم التميمي البصري) اسمه يزيد اوعبدالرحمن بن سفيان ذكره في (ن) فيمن اسمه يزيد تركه شعبة وقال «س» متروك، (يب) : قال ابن معين لاشيء ، و قال «س» ليس بثقة .

و بهذا فلتتم المقدمة وقدفاتنا الكثير لاننا انما اردنا الكشف عن احوال رجالهم في الجملة ولنشرع بالمقصود مستعينين بالله سبحانه .

من هم الفرقة الناجية

قال المصنف العلامة بعدالحمد والصلاة : «و بعد فان الله تعالى حيث حرم فى كتابه العزيز كتمان بيناته و آياته و حظر اخفاء براهينه ودلالاته ، فقال تعالى (ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات و الهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون) وقال تعالى : (ان الذين يكتمون ماانزل الله من الكتاب و يشترون به ثمنا قليلا اولئك ماياكلون فى بطونهم الاالنار ولايكلمهم الله يوم القيمة ولايزكيهم ولهم عذاب اليم اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة فمااصبرهم على النار) وقال رسول الله صلى الله عليه واله (من علم علما وكتمه ألجمه الله يوم القيمة بلجام من النار تفضلا منه على بريته و طلبا لادراجهم فى رحمته فيرجع الجاهل عن زلله ويستوجب الثواب على عمله) فحينئذ وجب على كل مجتهد وعارف اظهار ما اوجب الله تعالى اظهاره من الدين و كشف الحق وارشاد الضالين لئلا يدخل تحت الملعونين على لسان رب العالمين وجميع الخلائق اجمعين بمقتضى الأيات القرآنية والاحاديث النبوية وقدقال رسول الله صلى الله عليه واله (اذا ظهرت البدع فى امتى فليظهر العالم علمه فمن لم يفعل فعليه لعنة الله) و لما كان ابناء هذا الزمان ممن استغواهم الشيطان الا الشاذ القليل الفائز بالتحصيل حتى انكروا كثيرا من الضروريات و اخطأوا فى معظم المحسوسات وجب بيان خطأهم لئلا يقتدى غيرهم بهم فتعم البلية جميع الخلق ويتركون نهج الصدق و قد وضعنا هذا الكتاب الموسوم **بكشف الحق و نهج الصدق** طالبين فيه الاختصار وترك الاستكثار بل اقتصر نافيه على مسائل ظاهرة معدودة و مطالب واضحة محدودة و اوضحت فيه لطائفة المقلدين من طوائف المخالفين انكار رؤسائهم و مقلديهم القضايا البديهية و المكابرة فى المشاهدات الحسية ودخولهم تحت فرق السوفسطائية وارتكاب الاحكام التى لاير تضيها لنفسه ذوعقل و روية لعلمى بان المنصف منهم اذا وقف على مذهب من يقلده تبرأ منه وعرف انه ارتكب الخطا و الزلل وخالف الحق فى القول والعمل

فان اعتمدوا الانصاف وتركوا المعاندة والخلاف وراجعوا اذهانهم الصحيحة ومايقتضيه جودة القريحة ورفضوا تقليد الاباء والاعتماد على اقوال الرؤساء الذين طلبوا اللذة العاجلة و اهملوا احوال الا جلة حازوا القسط الاوفى من الاخلاص وحصلوا بالنصيب الاسنى من النجاة والخلاص وان ابوا الا استمراراً على التقليد فالويل لهم من نار الوعيد وصدق عليهم قوله تعالى (اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب و تقطعت بهم الاسباب) وانما وضعنا هذا الكتاب حسبة لله ورجآء لثوابه وطلبا للخلاص من أليم عقابه بكتمان الحق وترك ارشاد الخلق وامتثلت فيه مرسوم سلطان وجه الارض الباقية دولته الى يوم النشر و العرض سلطان السلاطين خاقان الخواقين مالك رقاب العباد وحاكمهم و حافظ اهل البلاد وراحمهم المظفر على جميع الاعدآء المنصور من اله السمآء المؤيد بالنفس القدسية والرياسة الملكية الواصل بفكره العالى الى اسنى مراتب المعالى البالغ بحدسه الصائب الى معرفة الشهب الثواقب غياث الحق والدين الجايتو خدابندة محمد خلد ملكه الى يوم الدين وقرن دولته بالبقآء والنصر و التمكين ، وجعلت ثواب هذا الكتاب واصلا اليه اعادالله بركاته عليه بمحمد واله الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين وقد اشتمل هذا الكتاب على مسائل .»

وقال الفضل : الحمدلله المتعزز بالكبرياء والرفعة والمناعة المتفرد بابداع الكون فى اكمل نظام واجمل بداعة المتكلم بكلام ابكم كل منطيق من قروم اهل البراعة فانخزلوا آخرا فى حجز العجز وان بذلوا الوسع والاستطاعة احمده على ما تفضل بمنح كرائم الاجور على اهل الطاعة و فضل على فرق الاسلام الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة حتى كشف نقاب الارتياب عن وجوه مناقبهم صاحب المقام المحمود ذو العظمى من الشفاعة بقوله صلى الله عليه وسلم (لاتزال طائفة من امتى منصورين لايضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة) صلى الله و سلم و بارك على سيدنا ونبينا محمد الذى فرض الله على كافة الناس اتباعه وجعل شيعة الحق و ائمة الهدى اشياعه وهدى الى انتقاد نهج الحق وايضاح كشف الصدق اتباعه ثم السلام و التحية والرضوان على عترته اهل بيته وكرام صحبه ارباب النجدة والجود و الشجاعة الذين جعل الله موالاتهم فى سوق الاخرة

خير بضاعة مادام ذب الباطل عن حريم الحق افضل عمل و خير صناعة .

(اما بعد) فان الله بعث نبيه محمدا ص حين تراكم الاهوآء الباطلة و تصادم الاراء العاطلة والناس هائمون في معتكر حندس ليل الضلال يعبدون الاوثان ويخرون للاذقان عندها بالغدو والاصال لايعرفون ملة ولايهتدون الى نحلة ولاسيرلهم الى مراتع الحق ولارحلة فاقام الله تعالى برسوله الملة العوجاء و هداهم بايضاح الحق الى السنن الميتاء واوضح للملة منارها واعلم آثارها واسس قواعد الدين على رغم الكفرة الماردين هم الذين ابواالا الاقامة على الكفر والبوار وان هداهم الى سبيل النجاح فماذعنوا للحق الا بعد ضرب القواضب وطعن الرماح ، فندب صلى الله عليه وسلم لنصرة الدين واعانة الحق عصبة من صحبه الصادقين فانتدبوا و نصروا و نصحوا واوذوا في سبيل الله ثم هاجــروا واغتربوا ، هم كانوا لرسول الله ص الكرش والعيبة حين كذبه عتبة وشيبة فأثنى الله عليهم في مجيد كتابه ورضى عنهم وتاب عليهم وجعل مناط امور الدين مرجوعة اليهم ثم وثب فرقة بعد القرون المتطاولة والدول المتداولة يلعنونهم ويشتمونهم ولكل قبيح ينسبونهم فويل لهذه الفئة الباغية التي يسخطون العصبة الرضية يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية شاهت الوجوه ونالت كل مكروه.

ثم ان زماننا قد أبدى من الغرائب مالوراه محتلم في رؤياه لطار من و كر الجفن نومه ولو شاهده يقظان في يومه لاعتكر من ظلام الهموم يومه، ومما شاع فيه ان فئة من اصحاب البدعة استولوا على البلاد واشاعوا الرفض والابتداع بين العباد فاضطرني حوادث الزمان الى المهاجرة عن الاوطان وايثار الاغتراب وتوديع الاحبة والخلان واز معت الشخوص من وطني اصفهان حتى حططت الرحل بقاشان عازما على ان لاياخذ جفني القرار و لا تضاجعني الارض بقرار حتى استوكر مربعا من مرابع الاسلام لم يسمعني فيه الزمان صيت هؤلاء اللئام وأستوطن مدينة اتخذها دار هجرتي ومستقر رحلتي تكون فيهــا السنة والجماعة فاشية ولم يكن فيها شيء من البدعة والالحاد فاشية و اتمسك بسنة النبي واله وصحبه المرضيين واعبد ربي حتى يأتيني اليقين فان التمسك عند فساد الامة طريق رشيد وامر سديد وقد قال رسول الله ص (من تمسك بسنتي عند فساد امتي فله اجر مائة شهيد) فلما استقر ركابي بمدينة قاشان اتفق لي مطالعة كتاب من مؤلفات المولــى الفــاضل

جمال الدين ابن المطهر الحلي غفر الله ذنوبه وقد سماه بكتاب **نهج الحق و كشف الصدق** قد الفه في ايام دولة السلطان غياث الدين او (الجايتو محمد خدابنده) وذكر انه صنفه باشارته ، و قد كان ذلك الزمان اوان فشو البدعة و نبغ نابغة الفرقة الموسومة بالامامية من فرق الشيعة فان عامة الناس ياخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم والناس على دين ملوكهم الا الذين امنوا و عملوا الصالحات وقليل ماهم ، وقد ذكر في مفتتح ذلك الكتاب انه حاول بتأليفه اظهار الحق و بيان خطأ الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة لئلا يقلدهم المسلمون ولئلا يقتدوا بهم فان الاقتداء بهم ضلالة وذكر انه اراد بهذا اقامة مراسم الدين و حوز الاخرة و اقتناء ثواب الذين يبغون الحق و لا يكتمونه ، ومع ذلك فان جل كتابه مشتمل على مطاعن الخلفاء الراشدين والائمة المرضيين وذكر مثالب العلماء المجتهدين ، فهو في هذا كما ذكر بعض الظرفاء على مايضعونه على ألسنة البهائم ان الجمال سأل جملا من اين تخرج قال الجمل من الحمام قال صدقت ظاهر من رجلك النظيف و خفك اللطيف ، فنقول نعم ظاهر على ابن المطهر انه من دنس الباطل ودرن التعصب مطهر وهو خائض في مزابل المطاعن وغريق في حشوش الضغائن ، فنعوذ بالله من تلبيس ابليس وتدليس ذلك الخسيس كيف سول له واملى له و كثر في افشاء الباطل على رغم الحق املاؤه ، ومن الغرائب ان ذلك الرجل و امثاله ينسبون مذهبهم الى الائمة الاثنى عشر رضوان الله عليهم اجمعين ، وهم صدور ايوان الاصطفاء و بدور سماء الاجتباء ومفاتيح ابواب الكرم ومجاديح هواطل النعم و ليوث غياض البسالة وغيوث رياض الايالة وسباق مظاهر السماحة وخزان نقود الرجاحة و الاعلام السوامخ في الارشاد والهداية والجبال الرواسخ في الفهم والدراية وهم كما قلت فيهم شعرا :

شم المعاطس من اولاد فاطمة	علوا رواسي طود العزو الشرف
فاقوا العرانين في نشر الندى كرما	بسمح كف خلا من هجنة السرف
تلقاهم في غداة الروع اذ رجفت	اكتاف اكفائهم من رهبة التلف
مثل الليوث الى الاهوال سارعة	حماسة النفس لاميلا الى الصلف
بنو علي وصي المصطفى حقا (٢)	احلاف صدق نموا من اشرف السلف

وهؤلاء الائمة الكرام قد ر يثنون على الصحابة الكرام الخلفاء الراشدين رضى الله عنهم بماهم اهله من ذكر المناقب والمزايا ، وقدذكر الشيخ على بن عيسى الاربلى رحمه الله تعالى فى كتاب كشف الغمة فى معرفة الائمة وانفق جميع الامامية ان على بن عيسى من عظمائهم والاوحدى النحرير من جملة علمائهم لايشق غباره ولايبتدر آثاره وهو المعتمد المامون فى النقل ، وماذكره هو فى الكتاب المذكور نقلا عن كتب الشيعة لاعن كتب علماء السنة « ان الامام اباجعفر محمد الباقر رضى الله عنه سئل عن حلية السيف هل يجوز فقال نعم قدحلى ابوبكر الصديق سيفه قال الراوى، فقال السائل اتقول هذا فوثب الامام من مكانه وقال نعم الصديق فمن لم يقل له الصديق فلاصدقه الله فى الدنيا والاخرة» هذه عبارة كشف الغمة وهو كتاب مشهور معتمد عند الامامية وذكر ايضا فى الكتاب المذكور «ان الامام اباعبدالله جعفر بن محمد الصادق قال ولدنى ابوبكر الصديق مرتين» و ذلك ان ام الامام جعفر كانت ام فروة بنت القاسم بن محمد ابى بكر الصديق وكذا كانت احدى جداته الاخرى من اولاد ابى بكر ، و ذكر الامام الحاكم ابوعبدالله النيسابورى المحدث الكبير والحافظ المتقن الفاضل النحرير فى كتاب معرفة علوم الحديث باسناده عن الامام جعفر بن محمد الصادق « أنه قال ابوبكر الصديق جدى وهل يسب احداجداده لاقدمنى الله ان لااقدمه» انتهى وقد اشتهر بين المحدثين و العلماء ان الحاكم اباعبدالله المذكور كان مائلا الى التشيع فمن عجبى كيف يجوز لهم ذكر المطاعن لذلك الامام الحكيم الرشيد وقدذكر الائمة الذين يدعون الاقتداء بهم فى مناقبه امثال هذه المناقب ومع ذلك يزعمون انهم لهم مقتدون وبانارهم مهتدون نسال الله العصمة عن التعصب فانه سآء الطريق وبئس الرفيق.

ثم انى لما نظرت فى ذلك الكتاب الموسوم بنهج الحق و كشف الصدق رايت ان صاحبه عدل عن نهج الحق و بالغ فى الانكار على اهل السنة حتى ذكر انهم كالسوفسطائية ينكرون المحسوسات والاوليات فلايجوز الاقتداء بهم ووضع فى هذا مسائل ذكرها من علم اصول الدين ومن علم مسائل اصول الفقه ومن المسائل الفقهية وطعن على الائمة الاربعة بمخالفتهم نص الكتاب و بالغ فى هذا اقصى المبالغة ولم يبلغنى ان احدا من علماء السنة رد عليه كلامه و مطاعنه فى كتاب وضعه لذلك ، وذلك الاعراض يحتمل ان يكون

لوجهين (الاول) عدم الاعتناء بكلامه و كلام امثاله لان اكثره ظاهر عليه اثر المكابرة والتعصب وقد ذكرماذكرفى كلام بالغ فى الركاكة على شاكلة كلام المتعربة من عوام الحلة و بغداد و شين الرطانة وهجنة تلوح من مخائله كرطانات جهلة اهل السواد كماستراه واضحا غير خفى على اهل الفطانات (الوجه الثانى) ان تتبع ذلك الكلام و تكراره و اشاعته مما ينجر الى اتساع الخرق و تشهير ماحقه الاعراض عنه ولم يكن داعية دينية تدعوالى ذلك الرد لسلامة الزمان عن آفة البدعة و من عادة اجلة علماء الدين انهم لايخوضون فى التصانيف الالضرورة الدين لايصبغون بالمداد ثياب الاقلام الالقصارة الدنس الواقع على جيوب حلل الاسلام ، ولما اطلعت على مظامين ذلك الكتاب وتاملت فيما سنح فى الزمان من ظهور بدعة الفرقة الامامية وعلوهم فى البلاد حتى قصد وامحو آثار كتب السنة وغسلها وتحريفها بل تمزيقها وتحريقها حدثتنى نفسى بان فساد الزمان ربما ينجر الى ان أئمة الضلال يبالغون بعد هافى تشهير هذا الكتاب وربما يجعلونه مستندا لمذهبهم الفاسد و يحصلون من قدح اهل السنة بذلك الكتاب جل المقاصد و يظهرون على الناس ماضمن ذلك الرجل ذلك الكتاب من ضعف ارآء الائمة الاشاعرة من اهل السنة والجماعة و يصححون على العوام والجهلة انهم كالسو فسطائية فلايصح الاقتداء بهم وربما يصير هذا سبباالوهن قواعد السنة ، فهنالك تحتم على و رايت المفروض على ان انتقد كلام ذلك الرجل فى ذلك الكتاب واقابل فى كل مسئلة من العلوم الثلاثة المذكورة فيه مايكون تحقيقا لحقيقة تلك المسئلة وابين فيه حقية مذهب اهل السنة والجماعة فى تلك المسئلة واورد عليه مايكون باطلاو عن حلية الحق الصريح عاطلا على وجه التحقيق والانصاف لاعلى وجه التعصب والاعتساف .

وقدارد ت اولا ان اذكر حاصل كلامه فى كل مسئلة بعبارة موجزة خالية عن التطويل المملِ الفارغ عن الجدوى وليسهل على المطالع اخذه وفهمه ولايذهب الى اباطيله ذهنه ووهمه ثم بدالى ان اذكر كلامه بعينه و بعباراته الركيكة لوجهين (احدهما) ان الفرقة المبتدعة لايأتمنون علماء السنة وربما يتمسك بعض اصحاب التعصب بان المذكور ليس من كلام ابن المطهر ليدفع بهذا الالزام عنه و(الثانى) ان آثار التعصب والغرض فى تطويلات عباراته ظاهرة فاردت نقل كلامه بعينه ليظهر على ارباب الفطنة انه كان من المتعصبين

لامن قاصدى تحقيق مسائل الدين .

وهذان الوجهان حدانى الى ذكر كلامه فى ذلك الكتاب بعينه والله تعالى اسال ان يجعل سعيي مشكورا وعملي لوجهه خالصا مبرورا وان يزيد بهذا تحقيقا فى ديني ورجحانا في يقيني ويثقل به يوم القيمة عند الحساب موازيني وان يوفقني للتجنب عن التعصب والتادب فى اظهار الحق احسن التادب انه ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق وها انا الشرع فى المقصود متوكلا على الله الودود واريد ان اسميه بعد الاتمام ان شآء الله بكتاب :

ابطال نهج الباطل و اهمال كشف العاطل

اقول قد ذكر الفضل هذا فى كلامه انهم الفرقة الناجية وهي دعوى يبطلها الكتاب والسنة والعقل كما ستعرفها ان شآء الله تعالى ، لكن ينبغي هنا ان نشير الى بعض الآيات و بعض الاخبار فمن الايات قوله عز من قائل مخاطبا للصحابة بعد واقعة احد «وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم» الاية فانها دالة على عروض الانقلاب للصحابة بعد موت النبي ص اذ ليس الاستفهام منه سبحانه على حقيقته لاستلزامه الجهل بل هو للانكار او التوبيخ و هما يقتضيان الوقوع ، و لذا قال انقلبتم بلفظ الماضى تنبيها على تحققه لعلمه تعالى بعاقبة امرهم ولا يصح ان يراد بالاية خصوص الاعراب الذين زعم السنة ارتدادهم كمالك بن نويرة وقومه، لان الاية متعلقة بالمنهزمين فى احد وهم الماجرون والانصار .

فان قلت لعل المراد الانكار على ما يعلمه منهم من ارادة الانقلاب فى وقعة احد كما روى عن بعضهم من ارادة التنصر والتهود كما ستعرفه فى محله فلا تدل على الانقلاب بعد موت النبي ص .

قلت لو سلم فهو كاف فى المقصود لان القوم اولئك القوم ولم يخرج منهم الا القليل المتفق على عدم انقلابهم لا الكثير الغالب والا لما حسن الانكار على المنهزمين بوجه العموم ولو بالعموم العرفى وللكلام فى الاية تتمة تأتي فى اول مباحث الامامة ان شاء الله تعالى .

واما الاخبار فمنها اخبار الحوض الدالة على ارتداد الصحابة الا القليل النادر كالذى رواه البخارى فى كتاب الحوض عن ابي هريرة «ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال بينما انا قائم فاذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم فقال هلم فقلت الى اين قال

الى النار والله قلت ماشانهم قال انهم ارتدوا بعدك على ادبارهم القهقرى، ثم اذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل من بيني و بينهم فقال هلم قلت الى اين قال الى النار والله قلت ماشانهم قال انهم ارتدوا بعدك على ادبارهم القهقرى فلااراه يخلص منهم الامثل همل النعم » فهل ترى هذا الخبر و نحوه يجامع مذهب القوم و البناء على سلامة الصحابة المخالفين لامير المؤمنين عليه السلام فكيف يكونون هم الفرقة الناجية .

ومنها مارواه الحاكم(١) وصححه على شرط البخارى ومسلم عن عوف بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله «ستفترق امتى على بضع وسبعين فرقة اعظمها فرقة يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال و يحللون الحرام» وانت تعلم ان اهل القياس عمدة اهل السنة فكيف يكونون الفرقة الناجية .

ومنها مارواه الذهبى فى ميزان الاعتدال بترجمة زيد بن وهب الجهنى وصححه بظاهر كلامه واعتبره جدا عن حذيفة «ان خرج الدجال تبعه من كان يحب عثمان» الى غيرها ممالايحصى من الاخبار وسيمر عليك الكثير منها ان شآء الله تعالى .

ومما يدل على اننا نحن الفرقة الناجية الاحاديث المستفيضة كحديث السفينة و باب حطة وحديث الثقلين و نحوهما مما سيمر عليك فاناتعلقنا بسفينة النجاة ودخلنا باب حطة وتمسكنا بعترة رسول الله صلى الله عليه و آله و ثقله الذى من تمسك به لايضل ابدا بخلاف أهل السنة ، فانهم بالضرورة لم يتمسكوا بهم ولم ياخذوا منهم علما وعملا ، بل نابذوهم يدا ولسانا .

واما مارواه الخصم من قوله ص (لاتزال طائفة من امتى منصورين لايضرهم من خذلهم) فهو أدل على ان الشيعة هم الفرقة الناجية للتعبير بالطائفة الظاهرة بالقلة والمراد بالمنصورين الى آخره هو النصرة الدينية القائمة بالادلة الجلية وقوة البرهان وهى مختصة بمذهب قرناء القران المجيد والثقل الذى خلفه النبى ص لامته وليس المراد النصرة الدنيوية كما تخيله الخصم فانه ينتقض عليه بامر عثمان و كثير من الاوقات كايام البويهيين والحمدانيين والعلويين وايام المصنف والسلطان محمد خدا بندة وايام الصفويين التى هى أيام الخصم نفسه التى تذمر منها فى خطبته لاستيلاء الشيعة على البلاد ، واما ماوسموا به انفسهم

(١)ـ المستدرك ج ٤ ص ٤٣٠ (كتاب الفتن)

من انهم اهل السنة والجماعة فخطأ آخر لما رواه يحيى بن عبدالله بن الحسن عن ابيه(١) قال (كان علي ع يخطب فقام اليه رجل فقال يا امير المؤمنين اخبرني من اهل الجماعة ومن اهل الفرقة ومن اهل السنة ومن اهل البدعة فقال ويحك اما اذا سالتني فافهم عني ولاعليك ان تسأل عنها احدا بعدي ، فاما اهل الجماعة فانا ومن اتبعني وان قلوا وذلك الحق عن امر الله وامر رسوله ص ، واما اهل الفرقة فالمخالفون لي ولمن اتبعني وان كثروا ، واما اهل السنة فالمتمسكون بما سنه الله لهم ورسوله ص وان قلوا ، واما اهل البدعة فالمخالفون لامر الله ولكتابه ورسوله ص العاملون برأيهم واهوائهم وان كثروا وقد مضى منهم الفوج الاول وبقيت افواج وعلى الله قصمها واستئصالها عن حدبة الارض) الحديث ، وهو كما ترى لاينطبق على اهل السنة الان يتعلقوا بالمكابرة ويتجنوا في الدعوى اذ كيف يكونون من اهل جماعة امير المؤمنين ع ومتبعيه وهم لايتبعونه بكل مايخالف به مشايخهم بل بكل امر ، وكيف يكونون من اهل السنة وهم يعملون بالقياس والاستحسان ويحللون الحرام ويحرمون الحلال بآرائهم كما ذمهم به رسول الله ص في حديث الحاكم السابق نعم هم اهل جماعة معوية واضرابه ، وهم اهل السنة اي المخالفون لامير المؤمنين ع كما عرفت في بعض رجال المقدمة انهم يصفون العثماني العدو لامير المؤمنين ع بانه صاحب سنة فلو لم يستحسنوا طريقة العثماني ولم يرتضوها لوصفوه بانه صاحب بدعة وضلالة ونفاق لما استفاض ان بغض علي عليه السلام علامة النفاق فيكون اهل السنة عبارة عن العثمانيين الاعداء لامير المؤمنين المبغضين له ويشهد لعداوتهم له انهم الى الآن لايأنسون بذكر فضائله ولايحبون الاستماع اليها لاسيما فضائله العظمى ومناقبه الكبرى التي يعرفون منها الامتياز على مشائخهم حتى انهم يحتالون لانكارها او تاويلها بكل طريق وان لم يكن لاحدهم نكران فضله وترك ذكر فضائله كلية ، وتراهم اذا ذكروا رسول الله ص افردوه بالصلاة عليه وهي الصلاة البتراء المنهي عنها مع انه قد استفاض عندهم ان النبي ص جعل الصلاة على آله من كيفية الصلاة عليه كما رواه البخاري ومسلم وغيرهما ، وستعرفه ان شاء الله في الاية الخامسة والعشرين من الايات التي استدل بها المصنف ره على امامة امير المؤمنين ع ، نعم ربما يصلون على آل النبي معه في اوائل مصنفاتهم واواخرها ولكن لابدان يشركوا معهم

(١)– كنز العمال ج ٨ ص ٢١٥ (كتاب المواعظ)

الصحابة كراهة لتميز آل محمد ص على غيرهم كما ميزهم الله تعالى ورسوله ص وخصاهم بالامر بالصلاة عليهم معه ، ومع ذلك اذا جاء احدهم الى تفسير آل الرسول ص قال المراد بهم مطلق عشيرته واقاربه خلافاً لرسول الله ص حيث فسرهم بعلي وفاطمة والحسن والحسين كما تواتر في اخبارهم التي منها ما استفاض في نزول آية التطهير، فليت شعري كيف يفضل بمشاركة سيد النبيين بالصلاة عليه من لا يشاركه بالفضل والقرب من الله سبحانه ولا يختص معه بالطهارة من الرجس .

واما ما اشار فيه الى مدح الصحابة المرضيين فاكثره حق بلا امراء وهم الاحقون بالمدح والثناء كيف لا وهم اركان الدين وانصار سيد المرسلين ص ولكن الكلام فيمن انقلبوا بعده وارتدوا على ادبارهم القهقرى .

ثم ان من المشكل قول الفضل (وجعل مناط امور الدين مرجوعة اليهم) فانه ان اراد بالدين فروعه وبرجوعه اليهم صحة اجتهادهم تبعاً للدليل فهذا لا يخصهم ، وان اراد صحة اجتهادهم وحكمهم بالاستحسان والهوى كما في تحريم المتعتين وامضاء الطلاق ثلاثا ونحوها فباطل لان الاحكام بيد الله تعالى وليس لاحد ان يتحكم في دينه ويشرّع خلاف ما انزل على رسوله ص ، وان اراد بالدين الامامة وبرجوع امورها اليهم جعلهم ائمة فهو باطل ايضاً على مذهبهم لانكارهم النص على امام .

وما احسن قوله (والناس على دين ملوكهم) فانه من اصدق الكلام ولذا ترى الناس اجتنبوا من الشجرة الملعونة في القرآن طعام الاثيم وهو بغضهم وعداوتهم لمن امروا بمودتهم وتركوا التمسك بالشجرة الطيبة واحد الثقلين اللذين امروا بالتمسك بهما واخبر النبي ص بانهم سفينة النجاة وأنهم من بيوت اذن الله ان ترفع فعافوا مذهب هؤلاء الاطيبين وأتبعوا مذهب اولئك الظالمين وهم يشاهدون احوالهم في الفسق والجور يسهرون لياليهم بالخمر والزنا ويقضون ايامهم بالظلم والخنا لا يعرفون لله حرمة ولا يرقبون في مؤمن إلا ولا ذمة .

نعم ربما يتفق ان الملوك والناس يتبعون النبيين والعلماء والبراهين كما اتفق في زمن الامام العلامة المصنف أعلى الله مقامه فان سلطان زمانه السديد لما رأى الخلل في مذاهب

السنة طلب المصنف رحمه الله من الحلة الفيحاء و جمع له الجم الغفير من اكابر علمائهم وامرهم بالمناظرة بحضرته ليتضح الحق عيانا فتناظروا وبان الوهن والانقطاع فى اولئك العلماء على رؤس الاشهاد وظهر بطلان دينهم فى جميع البلاد ، فاستبصر السلطان وكل من سلك لمعرفة الحق فجاء وجاء نصر الله والفتح ورايت الناس يدخلون فى دين الله افواجا ولم يكن لهذا السطان العظيم الشان داع للعدول عن مذهبه وخلاف ما كان عليه عامة اهل مملكته غير حب الحق والحقيقة اذليس سلطانه محتاجا الى ما فعل بل كان منه على خطر بخلاف ملوك السنة بعد النبى ص فان سلطانهم موقوف على رد نص الغدير وجحد الائمة الاثنى عشر الذين هم احد الثقلين المستمرين اللذين لايفترقان حتى يردا على النبى ص الحـوض ٠

واما ما نقله عن كشف الغمة من حديث (حلية سيف ابى بكر) فهو وان كان مذكوراً فى أواخر احوال امامنا ابى جعفر الباقر عليه السلام الا انه قد نقله عن ابى الفرج ابن الجوزى فى كتاب صفوة الصفوة عن عروة بن عبدالله فهو عن كتب السنة واخبارهم لا الشيعة كما هو طريقة كشف الغمة فان غالب ما فيه منقول عن كتب الجمهور يعرفه كل من رأى هذا الكتاب ولحظ طرفا منه ، وقد صرح مؤلفه بذلك فى خطبة الكتاب ، فقال «واعتمدت فى الغالب النقل من كتب الجمهور ليكون ادعى لتلقيه بالقبول ووفـق راى الجميع متى رجعوا الى الاصول ، ولان الحجة متى قام الخصم بتشييدها والفضيلة متى نهض المخالف باثباتها وتقييدها كانت اقوى يدا» الى آخر كلامه كما ان ما نقله الخصم عن كتاب كشف الغمة من قول امامنا الصادق عليه السلام ولدنى ابو بكر مرتين انما هو من كتب القوم على ان لفظ الصديق زيادة من الفضل، وظاهر انه لم ير كشف الغمة ، و لذا جهل ولادة الصادق ع الثانية ، فقال (و كذا كانت احدى جداته من اولاد ابى بكر) مع انها مذكورة فى الكتاب ، فانه بعد ما نقل فى اول ترجمة الصادق ع كلاما طويلا لمحمد بن طلحة الشافعى قال (وقال الحافظ عبدالعزيز بن الاخضر الجنا بذى: ابو عبدالله جعفر بن محمد بن على بن الحسين بن على بن ابى طالب الصادق امه ام فروة واسمها قريبة بنت القاسم بن محمد بن ابى بكر الصديق وامها اسماء بنت عبدالرحمن بن ابى بكر الصديق ، ولذا قال جعفر ولدنى ابو بكر مرتين)

فهذا مع انه عن كتب الجمهور خال عن وصف الصادق ع لابی بکر بالصديق .

وعليه فقد كذب الخصم مرتين (الاولى) في دعوى ان ماذكره في كشف الغمة كان نقلا عن كتب الشيعة (والثانية) في النقل عن الصادق ع انه وصف ابابكر بالصديق بقوله ولدني ابوبكر مرتين ، وهذا ونحوه هو الذي اوجب ان لانأتمن القوم في نقلهم

واما ماحكاه عن الحاكم فلو صح عنه لم يكن حجة علينا لان الحاكم ورجال حديثه من الجمهور ومجرد كونه ممن يميل الى التشيع اي انه ليس ناصب العداوة لامير المؤمنين وان له انصافا في الجملة لايقضي بالزامنا بما يرويه باسناد من قومه.

واما ماذكره من الوجهين لترك علمائهم الرد على المصنف ره فالحق كما ذكره في الوجه الثاني من ان تتبع ذلك الكلام واشاعته ينجر الى اتساع الخرق اذ به تنكشف الحقيقة وتزول الغفلة عن بعض الغافلين ، ولذا قالوا اذا جآء ذكر ما وقع بين الصحابة فاسكتوا فانهم لو بحثوا لما خفي الحق ولزالت الغشاوة عن اعين الافئدة ، ولكن قنعوا بالظن والتخمين ولم ينظروا بعين التدبر والانصاف الى ما ارشدهم اليه علماء الامامية كأنهم لم يسمعوا ماذم الله سبحانه به الاولين حيث قال تعالى (ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون) فاللازم على كل مكلف ان يبحث عن الحق بحثاً تاما و يرعى الادلة رعاية من يطلب خلاص نفسه يوم العرض لامجرد الحصول على صورة الرد والنقض .

وما اعجب نسبة الخصم التعصب الى المصنف ره والانصاف والتأدب الى نفسه مع مارايت من كلامه من ضروب الشتم وتعمد الكذب ، واعجب منه نسبة الركاكة وشين الرطانة الى كلام المصنف ره و هو لم يعرف العلوم العربية فضلا عن ان يرقى الى رتبة البلاغة فان كلامه قد اشتمل على انواع الغلط فوصف السنن (بالميتآء) ولايقال فيما اعلم ميتاء ، واعاد ضمير الجمع المذكر الى الموصول المفرد المؤنث فقال(التي يسخطون العصبة الرضية) واستعمل في شعره (سارعة) بمقام مسرعة، وجآء بيته الاخير مختل الوزن واعاد ضمير المفرد على المثنى فقال (الوجهان حداني) الى غير ذلك مما في كلامه من الغلط فضلا عن الركاكة و نحن وان لم نردان نؤاخذه بمثل ذلك لان المقصود غيره الا انا اردنا هنا ان نشير الى انه ركض في غير ميدانه واحل نفسه بغير مكانه .

المحسوسات اصل الاعتقادات

قال المصنف قدس الله روحه

(المسئلة الاولى) فى الادراك وفيه مباحث (الاول) لما كان الادراك اعرف الاشياء و اظهرها على ما يأتى و به تعرف الاشياء وحصل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة غريبة وجب البدأة به فلهذا قدمناه ، اعلم ان الله تعالى خلق النفس الانسانية فى مبدا الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة لها و ذلك مشاهد في حال الاطفال ثم ان الله تعالى خلق للنفس آلات بها يحصل الادراك وهي القوى الحساسة فيحس الطفل فى اول ولادته بحس لمس مايدركه من الملموسات و يميز بواسطة الادراك البصرى على سبيل التدرج بين ابويه و غيرهما ، وكذا يتدرج فى الطعوم وباقى المحسوسات الى ادراك مايتعلق بتلك الالات ثم يزداد تفطنه فيدرك بواسطة احساسه بالامور الجزئية الامور الكلية من المشاركة والمباينة ويعقل الامور الكلية الضرورية بواسطة ادراك المحسوسات الجزئية ثم اذا استكمل العلوم وتفطن بمواضع الجدال ادرك بواسطة العلوم الضرورية العلوم الكسبية فقد ظهر من هذا أن العلوم الكسبية فرع على العلوم الضرورية الكلية و العلوم الضرورية الكلية فرع على المحسوسات الجزئية فالمحسوسات اذن هي اصل الاعتقادات ولا يصح الفرع الا بعد صحة اصله. فالطعن فى الاصل طعن فى الفرع وجماعة الاشاعرة الذين هم اليوم كل الجمهور من الحنفية و الشافعية والمالكية والحنابلة الا اليسير من فقهاء ماوراء النهر انكروا قضايا محسوسة على ما ياتى بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية التى هى فرع المحسوسات ويلزمهم انكار الكسبيات وذلك عين السفسطة.

وقال الفضل

اعلم ان هذه المباحث التى صدر بها كتابه كلها ترجع الى بحث الرؤيا التى وقع فيها الخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية و غيرهم ، وذلك فى رؤية الله تعالى التى تجوزها الاشاعرة وتنكرها المعتزلة كما ستراه و أضحا ان شاء الله تعالى ، فجعل المسئلة الاولى فى الادراك مع ارادة الرؤية التى هى اخص من مطلق الادراك من باب اطلاق العام

و ارادة الخاص بلاارادة المجاز وقيام القرينة ، وهذا اول اغلاطه ، والدليل على انه اراد بهذا الادراك الذى عنون به المسئلة الرؤية انه قال (لما كان الادراك اعرف الاشيآء واظهرها على مايأتى وحصل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة غريبة وجب البدأة به) و انما ظهرت مقالاتهم العجيبة على زعمه فى الرؤية لافى مطلق الادراك كما ستعرف بعد هذا، فان الاشاعرة لابحث لهم مع المعتزلة فى مطلق الادراك فثبت انه اطلق الادراك و اراد به الرؤية و هو غلط اذ لادلالة للعام على الخاص .

ثم ان قوله (الادراك اعرف الاشيآء و اظهرها و به تعرف الاشيآء) كلام غير محصل المعنى لانه ان اراد ان الرؤية التى اراد من الادراك هى اعرف الاشيآء فى كونها محققة ثابتة فلا نسلم الاعرفية فان كثيراً من الاجسام والاعراض معروفة محققة الوجود مثل الرؤية ، وان اراد ان الاحساس الذى هو الرؤية اعرف بالنسبة الى باقى المحسوسات ففيه ان كل حاسة بالنسبة الى متعلقها حالها كذلك فمن اين حصل هذه الاعرفية للرؤية وبالجملة هذا الكلام غير محصل المعنى .

ثم قوله (ان الله تعالى خلق النفس الانسانية فى مبدأ الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة لها وذلك مشاهد فى حال الاطفال) كلام باطل يعلم منه انه لم يعرف شيئا من العلوم العقلية فان الاطفال لهم علوم ضرورية كثيرة من المحسوسات البصرية والسمعية والذوقية وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس ، ولما لم يكن هذا الرجل من اهل العلوم العقلية حسب ان مبدأ الفطرة الذى يذكره الحكماء ويقولون ان النفس فى مبدأ الفطرة خالية عن العلوم هو حال الطفولية وذلك باطل عند من يعرف ادنى شىء من الحكمة فان الجنين فضلا عن الطفل له علوم كثيرة بل المراد من مبدأ الفطرة آن تعلق النفس بالبدن فالنفس فى تلك الحال خالية عن جميع العلوم الا العلم بذاتها، وهذا تحقيق ذكر فى موضعه من الكتب الحكمية ولايناسب بسطه فى هذا المقام و الغرض انه لم يكن من اهل المعقولات حتى يظن انه شنع على الاشاعرة من الطرق العقلية .

ثم فى قوله (وانكروا قضايا محسوسة على مايأتى بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية) اراد به انهم انكروا وجوب تحقق الرؤية عند شرائطها وعدم امتناع الادراك عند فقد الشرائط وانت ستعلم ان كل ذلك ليس انكاراً للقضايا المحسوسة ، ثم ان انكار القضايا

المحسوسة اراد به انهم يمنعون الاعتماد على القضايا المحسوسة لوقوع الغلط فى المحسوسات فلا يعتمد على حكم الحس، وهذا هو مذهب جماعة من العقلاء ذكره الاشاعرة وابطلوه وحكموا بان حكم الحس معتبر فى المحسوسات كما اشتهر هذا فى كتبهم و مقالاتهم، ولو فرضنا ان هذا مذهبهم فليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس يلزمه انكار كل المعقولات فان مبادى البرهان اشياء متعددة من جملتها المحسوسات فمن اين هذه الملازمة فعلم ان ما اراد فى هذا المبحث ان يلزم الاشاعرة من السفسطة لم يلزمهم بل كلامه المشوش على ما بينا عين الغلط والسفسطة والله العالم.

واقول

لا يخفى ان النزاع بيننا وبين الاشاعرة لا يخص الرؤية وان كان الكلام فيها اوضح، بل يعم مطلق الادراك بالحواس الظاهرية فانهم كما اجازوا تحقق الرؤية بدون شرائطها و اجازوا رؤية الكيفيات النفسانية كالعلم والارادة ونحوهما ورؤية الكيفيات الملموسة والاصوات والطعوم اجازوا اسماع المذكورات ولمسها وشمها وذوقها لاحالتهم كل شىء الى ارادة القادر المختار من دون دخل للاسباب الطبيعية كما سيصرح به الخصم فى المبحث الاتى وغيره، ولاجل عموم النزاع جعل المصنف ره عنوان المسئلة الادراك واراد به مطلق الاحساس بالحواس الظاهرية ولذا تعرض فى هذا المبحث الاول للقوى الظاهرية وتدرج الطفل فيها، ثم قال (فالمحسوسات اذن هى اصول الاعتقادات ولا يصح الفرع الا بعد صحة اصله) وتعرض فى المبحث الثالث والرابع و السادس لما يتعلق بغير الرؤية، فحينئذ لا معنى لما زعمه الخصم من ان المصنف اراد بالادراك خصوص الرؤية، ولو سلم فلا وجه لانكار الخصم صحة ارادة الرؤية من الادراك و قيام القرينة عليها فانه بعد ما زعم وجود الدليل على ارادتها منه فقد اقر بثبوت القرينة اذ ليست القرينة الا ما يدل على المراد باللفظ.

ثم ان قول المصنف ره (الادراك اعرف الاشياء و اظهرها و به تعرف الاشياء) انما هو كقولهم العلم بديهى التصور وغيره يعرف به فلا يحد فالادراك حينئذ اعنى الاحساس بالحواس الظاهرية بمنزلة العلم الذى هو الادراك بالقوى الباطنية فى كونهما معاً بديهيين مفهوما و وجودا و شروطا، و هذا كلام ظاهر المفهوم محصل المعنى لمن له تحصيل.

ثم ان المصنف ره اراد بمبدأ الفطرة ماقبل الولادة وهو زمن تعلق النفس الحيوانية ـ اى قوى الحيوان المدركة و المحركة ـ بالبدن لقوله (فيحس الطفل فى اول ولادته) اذلايجتمع اثبات الاحساس له مع قوله النفس فى مبدأ الفطرة خالية من جميع العلوم لو أراد بمبدأ الفطرة ماهوعند الولادة فلابدمن اختلاف الزمان وانه اراد بمبدأ الفطرة ماقبل الولادة كما انه اراد بالاطفال مطلق الصغار و لوقبل الولادة لاخصوص المولودين ولذا حكم بخلوهم عن العلوم فى مبدأ الفطرة حتى العلم بذواتهم اذلادليل على استثنائه كمافعله الخصم تقليدا لغيره فان الحياة لاتستلزم الشعور والادراك حتى للذات ونذاترى من اصابه البنج حيا لاادراك له اصلا و لانعرف امرا غير الحياة فى مبدأ الفطرة يقتضى العلم بالذات او سائر الوجدانيات ، و لوسلم فتعميم الادراك للجميع اقرب من تخصيصه بالذات .

ثم ان المصنف ره اراد بقوله (انكروا قضايا محسوسة) انهم انكروا اصل ثبوتها كانكارهم كون شرائط الرؤية وسائر الاحساسات الظاهرية شرائط واقعية لها لاحالتهم كل شيء الى ارادة الفاعل المختار وقولهم ان تلك الشرائط لادخل لها بالمشروط وان الترتب بينها عادى فقط ، وقداختلف كلام الخصم هنافمرة قال ارادانهم انكروا وجوب تحقق الرؤية ، ومرة قال ارادانهم يمنعون الاعتماد على القضايا المحسوسة ، و كلاهما غير مراد للمصنف لكنه تعرض لاولهما فى المباحث الآتية من حيث تفرعه على انكار اصل القضايا ، و لعله توهم ان المصنف اشار الى ثانيهما بقوله والطعن فى الاصل طعن فى الفرع و هو خطأ فان المصنف اراد الطعن فى القضايا المحسوسة من حيث انكارها لامن حيث وقوع الغلط فى المحسوسات وعدم صحة الاعتماد عليها ، مع انه لافرق بينهما فى ان القول بهما موجب لانكار المعقولات لتفرعها عليها و لايرفع الاشكال ما ذكره من ان مبادى البرهان اشياء متعددة لرجوع اكثر غير المحسوسات اليها، و بالجملة ليس للانسان من القوى المدركة إلا قوى الحواس الظاهرية والباطنية كما ان الباطنية انماتدرك متعلقاتها بواسطة الظاهرية فاذا ابطلنا حكم الحس الظاهرى فقد ابطلنا حكم الحس الباطنى وحكم العقل فلايعتمد على جميع المعقولات .

شرايط الرؤية

قال المصنف طيب الله مرقده

(المبحث الثانى) فى شرائط الرؤية اطبق العقلاء باسرهم عدا الاشاعرة على ان الرؤية مشروطة بامور ثمانية لاتحصل بدونها، **الاول** سلامة الحاسة ، **الثانى** المقابلة او حكمها كمافى الاعراض و الصورفى المرآة فلا تبصرشيئا لايكون مقابلا ولافى حكم المقابل ، **الثالث** عدم القرب المفرط فان الجسم لوالتصق بالعين لم تمكن رؤيته، **الرابع** عدم البعد المفرط فان البعد اذا افرط لم تمكن رؤيته، **الخامس** عدم الحجاب فانه مع الحجاب بين الرائى والمرئى لاتمكن رؤيته، **السادس** عدم الشفافية فان الجسم الشفاف الذى لالون له كالهواء لاتمكن رؤيته، **السابع** تعمد الرائى للرؤية **الثامن** وقوع الضوء عليه فان الجسم الملون لايشاهد فى الظلمة ، وحكموا بذلك حكما ضروريا لايرتابون فيه وخالفت الاشاعرة فى ذلك جميع العقلاء من المتكلمين و الفلاسفة ولم يجعلوا للرؤية شرطا من هذه الشرائط وهو مكابرة محضة لايشك فيها عاقل.

وقال الفضل

اعلم ان شرط الشيء مايكون وجوده موقوفا عليه و يكون خارجا عنه، فمن قال شرط الرؤية هذه الامور ماذا يريد من هذا؟ ان اراد ان الرؤية لايمكن ان تتحقق عقلا الا بتحقق هذه الامور و استحال عقلا تحققه بدون هذه الامور فنقول لا نسلم الاستحالة العقلية لانا وان نرى فى الاسباب الطبيعية وجود الرؤية عند تحقق هذه الشرائط وفقدانها عند فقدان شيء منها الا انه لايلزم بمجرد ذلك من فرض تحقق الرؤية بدون هذه الشرائط محال ، وكلما كان كذلك لايكون محالا عقليا ، وان اراد ان فى العادة جرى تحقق المشروط الذى هو الرؤية عند حصول هذه الشرائط و محال عادة ان تتحقق الرؤية بدون هذه الشرائط مع جوازه عقلا فلا نزاع للاشاعرة فى هذا ، بل غرضهم اثبات جواز الرؤية عقلا عند فقدان الشرائط ، ومن ثمة تراهم يقولون ان الرؤية امر يخلقه الله فى الحى ولايشترط بضوء ولامقابلة ولا غيرهما من الشرائط التى اعتبرها الفلاسفة ، وغرضهم من نفى الشرطية ماذكرنا لانهم يمنعون جريان العادة على ان تحقق الرؤية انمايكون

عند تحقق هذه الشرائط ، ومن تتبع قواعدهم علم انهم يحيلون كل شيء الى ارادة الفاعل المختار وعموم قدرته ولا يعتبرون فى خلق الاشياء توقفه على الاسباب الطبيعية كالفلاسفة ومن يلحس فضلاتهم كالمعتزلة ومن تابعهم ،فحاصل كلامهم ان الله تعالى قادر على ان يخلق الرؤية فى حى مع فقدان هذه الشرائط وان كان خرقا للعادة . فاين هذا من السفسطة و انكار المحسوسات و المكابرة التى نسب هذا الرجل اليهم ، وسياتى عليك فى باقى التحقيقات .

واقول

لايخفى ان الامكان و الامتناع عقلا ربما يكونان ضروريين و ربما يكونان كسبيين فاذا كانا ضروريين استغنى مدعى ثبوتهما عن الدليل ولم تصح مقابلته بالرد والتشكيك ولذا لايحتاج مدعى امتناع جعل العالم على سعته فى بيضة على ضيقها الى دليل، ولا مدعى امتناع اجتماع الضدين او النقيضين الى دليل ، ولا ريب ان العقلاء يرون وجود الرؤية بدون شرائطها من الممتنعات العقلية كاجتماع الضدين و النقيضين وكرؤية الاعدام، وكما لايسوغ عندهم دعوى امكان هذه الامور ونحوها لايسوغ مثلها فى الرؤية المعروفة الخاصة اذا لم تجتمع شرائطها، وماذكره من انهم يحيلون كل شيء الى ارادة الفاعل المختار وعموم قدرته ولايعتبرون فى خلق الاشياء توقفه على الاسباب الطبيعية خطأ ظاهر لاستلزامه جواز تحقق الرؤية بلاراء لان الرائى جزء السبب كالشروط ، فلو جاز عقلا وجود المسببات بلا اسبابها الطبيعية لجاز وجود الرؤية بلاراء والقيام بلاقائم والعرض بلامعروض والجسم بلامكان، وهوخلاف ضرورة العقلاء واما عموم القدرة فهولايقتضى الا تاثيرها فى المقدور لافى الممتنع كجعل الشريك له سبحانه ، لان الممتنع ليس متعلقا للقدرة ولامحلالها وليس هذا نقصا فى القدرة ألبتة ،

وبالجملة تأثير الاسباب الطبيعية فى مسبباتها وتوقفها عليها عقلا ضرورى عند العقلاء بلانقص فى قدرة القادر لان محل القدرة هو المسبب بسببه لا بدونه، لكن الاشاعرة انكروا سببية الاسباب الطبيعية واقعا و توقف المسببات عليها عقلا وادعوا تاثر المسببات عن القادر بلا توسط اسبابها الطبيعية واقعاً ، فخالفوا ضرورة العقلاء و لزمهم ان يمكن وجود الاسباب الطبيعية بلا مسبباتها و بالعكس و يترتب عليه عدم الحكم على الجسم

بالحدوث ولاعلى المركب بالامكان وعدم صحة الاستدلال بالمقدمات على النتائج (اما الاول) فلاستلزام تلك الدعوى جواز وجود الجسم بلا حركة ولا سكون لانهما اثران طبيعيان للجسم واذا جاز وجوده بدونهما لم يثبت حدوثه لان الدليل على حدوثه هو استلزامه عقلا للحركة والسكون الحادثين (واما الثانى) فلان اجزاء المركب سبب طبيعى له فلو جاز عقلا تحقق المسبب بدون سببه الطبيعى لجاز وجود المركب بغير اجزائه فلم ينافِ التركيب وجوب الوجود وجاز ان يكون المركب واجبا والواجب مركبا وهو باطل ، اللهم الا ان يقال ان محالية وجود المركب بلا اجزائه من حيث منافاته لحقيقة التركيب لا من حيث السببية حتى يضر فى المدعى، وفيه ان المنافاة انما نشأت واقعا من جهة السببية اذ لولاها لم تحصل المنافاة (واما الثالث) فلان المقدمات سبب طبيعى للنتيجة فلو لم تؤثر فيها لجاز عقلا تخلف النتيجة عنها ويبطل الاستدلال كما سيذكره المصنف ره فى اول مباحث النظر

هذا كله مضافا الى ان دعوى امكان الرؤية بلا شرائطها تحتاج الى دليل اذ ليس ذلك ضروريا فعليهم اثبات الامكان ولا ينافيه قول الرئيس ابن سينا (ماقرع سمعك فذره فى بقعة الامكان حتى يذودك عنه واضح البرهان) فان المراد بالامكان فيه هو الاحتمال لا مقابل الامتناع .

واما قول الخصم (لايلزم من فرض تحقق الرؤية بدون هذه الشرائط محال) فان اراد به ان تحقق الرؤية بدون شرائطها ليس بمحال فهو عين الدعوى وان اراد به انه لايلزم منه محال اخر فلا يكون محالا ففيه ان محالية الشيء لاتتوقف على ان يلزم منه محال اخر والا لم يكن اجتماع الضدين او النقيضين كاكثر المحالات محالا (فان قلت) لعلهم يريدون بالرؤية التى ينكرون توقفها عقلا على الشرائط غير الرؤية المعروفة الحاصلة بالانطباع او بخروج الشعاع القائمة بالقوة المودعة بالالة الخاصة (قلت) لو ارادوا غيرها كالانكشاف العلمى لكان النزاع لفظيا وهو خلاف البديهة ولما احتاج الخصم الى ذكر أن قاعدتهم احالة كل شيء الى ارادة الفاعل المختار ، بل كان يكفيه ان يقول الرؤية التى نجوزها بلا هذه الشرائط هى غير الرؤية المعروفة المخصوصة .

هذا ولا يخفى انه لافرق بين دعوى القوم امكان الرؤية المعروفة بدون شرائطها وبين دعوى امتناعها وجواز ايجاد الله تعالى للمحال كما زعمه فى بعض المحالات ابن حزم

في الملل والنحل فحكم بان الله تعالى قادر على ان يجعل المرء قائما قاعدا معافى وقت واحد وقاعد الاقاعدا وان يجعل الشيء موجودا معدوما في وقت واحد والجسم الواحد في مكانين والجسمين في مكان واحد بل جوّز ان يتخذ الله ولدا تعالى عن ذلك علوا كبيرا الى نحوها من الطامات ، ويظهر من شيخهم الاشعرى تجويز مثل تلك الامور فقد نقل السيد السعيد ره عن شرح الجوامع للنفاوى الرومى انه قال (اما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود لم يصح ان تكون محلا لتعلق الارادة) الى ان قال (ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا) ثم قال النفاوى (وذكر الاستاد ابو اسحق الاسفرانى ان اول من اخذ منه ذلك ادريس ع حيث جاءه ابليس في صورة انسان و هو يخيط و يقول في كل دخلة و خرجة سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة وقال هل الله يقدر ان يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال الله قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة ونخس بالابرة احدى عينيه فصار اعور وهذا وان لم يروعن رسول الله ص فقد اشتهر وظهر ظهوراً لا ينكر، وقد اخذ الاشعرى من جواب ادريس ع اجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس) فهذا كما ترى دال على تجويز الاشعرى جعل الدنيا في قشرة لان الاخذ عنه فرع القول به، ودال على تجويزه مانقلناه عن ابن حزم ، فانه من جنس الجواب الذى افتعلوه على ادريس عليه السلام، وليت شعرى اذا كان ذلك ثابتا عن ادريس عند النفاوى فلم َلم يلتزم بجواز خلق المستحيلات ولكن الغلط غير ممنوع عندهم على الانبياء ،هذا ولا يخفى ان جعل بعض شروط الرؤية المذكورة شرطا مبنى على ان عدم المانع كالحجاب شرط، كما ان ذكر حكم المقابلة فضلة لان المرئى حقيقة هو الصورة التى في المرآة وهى مقابلة لاذى الصورة .

واعلم انه كما للرؤية شروط فلغيرها من الاحساسات الظاهرية شروط ولم يعتبرها القوم ايضا بمقتضى احالتهم كل شيء الى القادر المختار، وانما خص المصنف الكلام هنا بالرؤية لانها اظهرها به الكلام واوضح حالا و شروطا من سائر الاحساسات الظاهرية.

وجوب الرؤية عند حصول شروطها

قال المصنف

(المبحث الثالث) فى وجوب الرؤية عند حصول هـذه الشرائط ، اجمع العقلاء كافة عدا الاشاعرة على ذلك للضرورة القاضية به فان عاقلا من العقلاء لايشك فى حصول الرؤية عند اجتماع شرائطها، وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء فى ذلك وارتكبوا السفسطة فيه وجوزوا ان تكون بين ايدينا و بحضرتنا جبال شاهقة من الارض الى عنان السماء محيطة بنا من جميع الجهات ملاصقة لنا تملأ الارض شرقا وغربا بالوان مشرقة مضيئة ظاهرة غاية الظهور وتقع عليها الشمس وقت الظهيرة ولا نشاهدها ولا نبصرها ولا شيئا منها ألبتة ، وكذا يكون بحضرتنا اصوات هائلة تملأ اقطار الارض بحيث يتزعزع منها كل احد يسمعها اشد ما يكون من الاصوات وحواسنا سليمة ولا حجاب بيننا وبينها ولا بعد البتة بل هى فى غاية القرب منا ولا نسمعها ولا نحسها اصلا ، وكذا اذا لمس احد بباطن كفه حديدة محمية بالنار حتى تبيضّ ولا يحس بحرارتها بل يرمى فى تنور أذيب فيه الرصاص او الزيت و هو لا يشاهد التنور ولا الرصاص المذاب و لا يدرك حرارته وتنفصل أعضاؤه وهو لا يحس بالالام فى جسمه ، ولاشك ان هذا عين السفسطة و الضرورة تقضى بفساده ومن يشك فى هذا فقد انكر اظهر المحسوسات.

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان شرائط الرؤية اذا تحققت لم تجب الرؤية ومعنى نفى الوجوب ان الله تعالى قادر على ان يمنع البصر من الرؤية مع وجود الشرائط وان كانت العادة جارية على تحقق الرؤية عند تحقق الامور المذكورة ومن انكر هذا واحاله عقلا فقد انكر خوارق العادات ومعجزات الانبياء فانه مما اتفق على روايته و نقله اصحاب جميع المذاهب من الاشاعرة والمعتزلة والامامية ان النبى ص لما خرج ليلة الهجرة من داره وقريش قد حفوا بالدار يريدون قتله فمر بهم ورمى على وجوههم بالتراب وكان يقرأ سورة يس وخرج ولم يره احد وكانوا جالسين غير نائمين ولا غافلين فمن لا يسلم ان عدم حصول الرؤية جائز مع وجود الشرائط بان يمنع الله البصر بقدرته عن الرؤية فعليه ان ينكر هذا وامثاله ، ومن

الاشاعرة من يمنع وجوب الرؤية عند اجتماع الشرائط بانا نرى الجسم الكبير من البعد صغيرا وماذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوى الكل فى حصول الشرائط فظهر انه لايجب الرؤية عند اجتماع الشرائط . والتحقيق ماقدمناه انهم يريدون من عدم الوجوب جواز عدم الرؤية عقلا وامكان تعلق القدرة به فاين انكار المحسوسات و اين هو من السفسطة ، ثم ماذكر من تجويز ان تكون بحوزتنا جبال شاهقة مع ماوصفها من المبالغات والتقعقعات الشنيعة والكلمات الهائلة المرعدة المبرقة التى يميل بها خواطر القلندرية والعوام الى مذهبه الباطل ورأيه الكاسد الفاسد فهو شئ ليس بقول ولا مذهب لاحد من الاشاعرة، بل يورد الخصم عليهم فى الاعتراض ويقول اذا اجتمعت شرائط الرؤية فى زمان وجب حصول الرؤية والا جاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة و نحن لانراها هذا هو الاعتراض ، واجاب الاشاعرة عنه بـان هذا منقوض بجملة العاديات فان الامور العادية يجوز نقائضها مع جزمنا بعدم وقوعها ولاسفسطة ههنا فكذا الحال فى الجبال الشاهقة التى لانراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لايستلزم الوقوع ولاينافى الجزم بعدمه فمجرد تجويزهـا لايكون سفسطة ، وحاصل كلام الاشاعرة كما اشرنا اليه سابقا ان الرؤية لاتجب عقلا عند تحقق الشرائط ويجوز العقل عدم و قوعها عندها مع كونه محالا عادة والخصوم لايفرقون بين المحال العقلى والعادى وجملة اعتراضاته ناشئة من عدم هذا الفرق، ثم ماذكره من الاضواء وتوصيفها و المبالغات فيها فكلها من قعقعة الشنآن بعد ماقدمنا لك البيان .

واقول

سبق ان حقيقة مختار الاشاعرة نفى سببية الأسباب الطبيعية واقعا ونسبة المسببات حقيقة الي فعل القادر بلادخل للاسباب ولاتوقف المسببات عليها عقلا ، وحينئذ فيجوز عقلا واقعا مع تمام السبب واجتماع الشرائط عدم حصول الرؤية منا الجبال بحضرتنا موصوفة بماوصفها المصنف وعدم سماع الاصوات واحساس حرارة الحديدة على ماوصفهما المصنف ره ، وقد نقل الخصم فى آخر كلامه هذا التجويز عن الاشاعرة مع دعوى الجزم بعدمها عـادة ، و هو خطأ لان اثبات العادة على العدم فرع الاطلاع على الواقع والاطلاع عليه غير ثابت، بل على قولهم بالجواز العقلي يمكن ان تكون العادة على وجود تلك الجبال

الا انالم نطلع عليها ، فان مجرد عدم مشاهدتها لايدل على عدمها لامكان ان تكون موجودة دائما و نحن لا نشاهدها كما ان عدم لمسنا لها وعدم مصادمتها لناحال السير لا يدلان على انتفائها لجواز ان لايخلق الله تعالى اللمس و المصادمة مع وجود سببهما الطبيعى ، وكذا الحال فى دعوى حصول العادة على العدم بالنسبة الى الاصوات و الحرارة اللتين ذكرهما المصنف ره ، فالحق ان لامنشأ للجزم بالعدم سوى ارتكاز وجوب الرؤية والسماع و احساس الحرارة بالبديهية العقلية عنـد اجتماع الشرائط لكن الاشاعرة كابـروا ارتكازهم .

و اما تفسيره لنفى الوجوب بان الله تعالى قادر على ان يمنع البصر من الرؤية مع وجود الشرائط فليس تفسيرا صحيحا وقد اراد به ادخال الايهام والاستهجان على السامع بان القائل بالوجوب ينفى قدرة القادر بخلاف الاشاعرة و هو مما لايروج على عارف ، لانا اذا قلنا بوجوب الرؤية عند اجتمـاع الشرائط يكون عدمها حينئذ ممتنعا وقد عرفت ان الممتنع ليس محلا للقدرة بلا نفى لها عن محالها ولا نقص فيها ، فالفرق بيننا و بينهم هو انا نقول بامتناع عدم الرؤية مع اجتماع شرائطها و تحقق سببها الطبيعى فلا تتعلق بعدمها القدرة حينئذ لنقص فى المحل و هم يقولون بامكانه فتتعلق به وضرورة العقلاء هى الحاكمة

و اما ماذكره من وقوع خرق العادة فى معجزات الانبياء كالمعجزة المذكورة لنبينا صلى الله عليه واله فغير مفيد له لان هذه المعجزة انما هى بايجاد حاجب على خلاف العادة لا بعدم الرؤية مع وجود شرائطها كما يرشد الى ذلك قراءة النبى (ص) حين خروجه لسورة يس فان قوله تعالى (و جعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهـم سدا فاغشيناهم فهـم لايبصرون) ظاهر فى ان عدم الرؤية لوجود السد والغشاوة ، و قد يستفاد من تفريع عدم الابصار على وجود الغشاوة ان الابصار محتاج فى ذاته الى عدم الحاجب الذى هـو احد الشروط المتقدمة .

و اما مانقله عن بعض الاشاعرة من حصول جميع شرائط الرؤية لكل جزء من اجزاء الجسم الكبير البعيد مع عدم ثبوت الرؤية لبعضها . ففيه ان فرض حصول الشرائط

لجميع الاجزاء يوجب ان يكون تخصيص البعض بالرؤية ترجيحا بلامرجح وهو باطل، فلا بد من الالتزام بعدم حصول الشرائط لبعضها او الالتزام بتعلق الرؤية في القرب والبعد بمجموع الجسم لا باجزائه، وانما يرى كبيرا في القرب صغيرا في البعد لامور محتملة احدها ان صغر المرئى انما هو بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها ان قلنا ان الابصار بالانطباع او بحسب صغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها ان قلنا ان الابصار بخروج الشعاع، واورد عليه صاحب المواقف بما هو مبنى على تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى و على ان المرئى حال البعد نفس الاجزاء لا المجموع و كلاهما باطل.

واعلم ان قول المصنف رحمه الله (و كذا يكون بحضرتنا اصوات هائلة) دال على ماذكرناه سابقا من انه اراد بالادراك فى عنوان المسئلة مطلق الاحساس الظاهرى لا خصوص الرؤية ، و انما لم يتعرض هنا لتجويزهم عدم ادراك الطعوم والروائح البالغة في الظهور منتهاه مع سلامة الذائقة و الشامة واجتماع سائر الشرائط استغناء عنه ببيان اخواتهما.

امتناع الادراك مع فقد الشرائط

قال المصنف رفع الله درجته

(المبحث الرابع) فى امتناع الادراك مع فقد الشرائط فجوزوا فى الاعمى اذا كان فى المشرق ان يشاهد و يبصر النملة الصغيرة السوداء على صخرة سوداء فى طرف المغرب فى الليل المظلم و بينهما حجبت جميع الجبال و الحيطان، و يسمع الاطرش وهو فى طرف المشرق اخفى صوت وهو فى طرف المغرب ، و كفى من اعتقد ذلك نقصا و مكابرة للضرورة و دخولا فى السفسطة و ما اعجب حالهم يمنعون من لزوم مشاهدة اعظم الاجسام قدرا واشدها لونا واشراقا واقربها الينا مع ارتفاع الموانع وحصول الشرائط وسماع الاصوات الهائلة القريبة و يجوزون مشاهدة الاعمى لاصغر الاجسام و اخفاها فى الظلم الشديدة و بينهما غاية البعد و كذا فى السماع ، فهل بلغ احد من السوفسطائية فى انكار المحسوسات الى هذه الغاية ووصل الى هذه النهاية مع ان جميع العقلاء حكموا عليهم بالسفسطة حيث جوزوا انقلاب الاوانى التى فى دار الانسان حال خروجه اناسا فضلاء مدققين فى العلوم

حال الغيبة وهؤلاء جوزوا حصول مثل هذه الاشخاص فى الحضور ولايشاهدون فهم ابلغ فى السفسطة من اولئك فلينظر العاقل المنصف المقلد لهم هل يجوز له ان يقلد مثل هؤلاء القوم و يجعلهم واسطة بينه و بين الله تعالى و يكون معذورا برجوعه اليهم وقبوله منهم، اولا، فان جوز ذلك لنفسه بعد تعقل ذلك و تحصيله فقد خلص المقلد من ائمة و باء هو بالاثم نعوذ بالله من مزال الاقدام.

وقال بعض الفضلاء و نعم ماقال (كل عاقل جرب الامور فانه لايشك فى ادراك السليم حرارة النار اذا بقى فيها مدة مديدة حتى تنفصل اعضاؤه) . ومحال ان يكون اهل بغداد على كثرتهم و صحة حواسهم يجوز عليهم جيش عظيم و يقتلون و تضرب فيهم البوقات الكثيرة و يرتفع الريح وتشتد الاصوات ولايشاهد ذلك احد منهم و لايسمعه ، ومحال ان يرفع اهل الارض باجمعهم ابصارهم الى السمآء ولايشاهدونها ، ومحال ان يكون فى السماء ألف شمس وكل واحدة منها الف ضعف من هذه الشمس ولايشاهدونها ومحال ان يكون لانسان واحد مشاهد أن عليه راسا واحدا الف راس لايشاهدونها وكل واحد منها مثل الراس الذى يشاهدونه ، ومحال ان يخبر واحد باعلى صوته الف مرة بمحضر الف نفس كل واحد منهم يسمع جميع مايقوله بان زيدا ماقام ويكون قد اخبر بالنفى ولم يسمع الحاضرون حرف النفى مع تكرره الف مرة وسماع كل واحد منهم جميع ماقاله بل علمنا بهذه الاشيآء اقوى بكثير من علمنا بانه حال خروجنا من منازلنا لم تنقلب الاوانى التى فيها اناسا مد ققين فى علم المنطق و الهندسة و ان ابنى الذى شاهدته بالامس هو الذى شاهدته الان ، وانه لم يحدث حال تغميض العين الف شمس ثم تعدم عند فتحها مع ان الله تعالى قادر على ذلك كله وهو فى نفسه ممكن ، وان المولود الرضيع الذى يولد فى الحال انما يولد من الابوين ولم يمر عليه الف سنة مع امكانه فى نفسه و بالنظر الى قدرة الله تعالى ، وقد نسبت السوفسطائية الى الغلط و كذبوا كل التكذيب فى هذه القضايا الجائزة فكيف بالقضايا التى جوزها الاشاعرة التى تقتضى زوال الثقة عن المشاهدات.

ومن اعجب الاشياء جواب رئيسهم و افضل متأخريهم فخر الدين الرازى فى هذا الموضع حيث قال (يجوز ان يخلق الله تعالى فى الحديدة المحماة بالنار برودة عند خروجها من النار فلهذا لايحس بالحرارة ، واللون الذى فيها والضوء المشاهد منها يجوز ان يخلقه الله

تعالى فى الجسم البارد) وغفل عن ان هذا ليس بموضع النزاع لان المتنازع فيه ان الجسم الذى هو فى غاية الحرارة يلمسه الانسان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولايحس بتلك الحرارة فان اصحابه يجوزون ذلك فكيف يكون ماذكره جوابا .

و قال الفضل

حاصل جميع ماذكره فى هذا الفصل بعد وضع القعقعة ان الاشاعرة لايعتبرون وجود الشرائط وعدمها فى تحقق الرؤية وعدم تحققها ولعدم هذا الاعتبار دخلوا فى السوفسطائية ، و نحن نبين لك حاصل كلام الاشاعرة فى الرؤية لتعرف ان هذا الرجل مع فضيلته قد اخذ التعصب عين بصيرته فنقول ذهب السوفسطائية الى نفى حقائق الاشيآء فهم يقولون ان حقيقة كل شيء ليست حقيقته فالنار ليست بالنار والماء ليس بالماء و يجوزان تكون حقيقة الماء حقيقة النار و حقيقة الماء حقيقة الهوآء و ليس لشيء حقيقة ما فيلزمهم ان تكون النار التى نشاهدها لاتكون نارا بل مآء و هواء اوغير ذلك و هذا هو السفسطة و يجر هذا الى ارتفاع الثقة من المحسوسات و تبطل بـه الحكمة الباحثة عن معرفة الاشياء .

واما حاصل كلام الاشاعرة فى مبحث الرؤية و غيرها مما ذكره هذا الرجل فهو ان الاشيآء الموجودة عندهم انما تحصل و توجد بارادة الفاعل المختار وقدرته التى هى العلة التامة لوجود الاشيآء فاذا كانت القدرة هى العلة التامة فلا يكون وجود شيء واجبا عند حصول الاسباب الطبيعية ولايكون شيء مفقودا بحسب الوجود عند فقدان الاسباب والشرائط ، ولكن جرت عادة الله تعالى فى الموجودات ان الاشيآء تحصل عند وجود شرائطها وتنعدم عند انعدامها فهذه العادة فى الطبيعة جرت مجرى الوجوب فالشيء الذى له شرائط فى الوجود يجب تحققه عند وجود تلك الشرائط وانتفاؤه عند انتفائها بحسب ماجرى من العادة ، وان كان ذلك الشيء بالنسبة الى القدرة غير واجب لافى صورة التحقق لتحقق الشرائط ولافى صورة الانتفآء لانتفائها، بل جاز فى العقل تحقق الشرائط وتخلف ذلك الشيء وجاز تحققه مع انتفاء الشرائط اذ لم يلزم منه محال عقلى، وذلك بالنسبة الى قدرة المبدأ الذى هو الفاعل المختار، مثلا الرؤية التى نباحث فيها لها شرائط وجب تحققها عند تحققها وامتنع وقوعها عند فقدان الشرائط كل ذلك بحسب ماجرى من عادة الله تعالى

فى خلق بعض الموجودات بايجاده عند وجود الاسباب الطبيعية دون انتفائها، فعدم تحقق الرؤية عند وجود الشرائط وتحققها عند فقدان الشرائط محال عادى لانه جار على خلاف عادة الله تعالى وان كان جائزا عقلا اذا جعلنا قدرة الفاعل وارادته علة تامة لوجود الاشياء ، هذا حاصل مذهب الاشاعرة ، فيامعشر الاذكياء اين هذا من السفسطة واذا عرفت هذا سهل عليك جواب كل ما اورده هذا الرجل فى هذه المباحث من الاستبعادات والتشنيعات .

واما جواب الامام الرازى فهو واقع بازاء الاستبعاد فانهم يستبعدون ان الحديدة المحماة الخارجة من التنور يجوز عقلا ان لاتحرق شيئا فذكر الامام وجه الجواز عقلا بخلق الله تعالى عقيب الخروج من التنور برودة فى تلك الحديدة فيكون جوابه صحيحا والله اعلم بالصواب ،

واما قوله (ان المتنازع فيه ان الجسم الذى فى غاية الحرارة يلمسه الانسان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولايحس بتلك الحرارة فان اصحابه يجوزون ذلك) فنقول فيه قد عرفت آنفا ماذكرناه من معنى هذا التجويز وانه لاينافى الاستحالة عادة فهم لا يقولون ان هذا ليس بمحال عادة ولكن لايلزم منه محال عقلى كاجتماع الوجود والعدم فيجوز ان تتعلق به القدرة الشاملة الالهية ويمنع الحرارة عن التأثير ومن انكر هذا فلينكر كون النار بردا وسلاما على ابراهيم .

واقول

ماذكره من مغايرة الاشاعرة للسوفسطائية فى خصوصيات الاقوال لاينافى مشابهتهم لهم فى مخالفة الضرورة كما هو مطلوب المصنف رحمه الله، فالمراد انهم مثلهم فى انكار المحسوسات الضرورية وغلطهم فيها غلطا بينا يستوضحه كل ذى عقل ، و اما ماذكره فى بيان مذهب الاشاعرة فهو تكرير لماسبق وقد عرفت ان قولهم بنفى سببية الاسباب الطبيعية واقعا وجواز تخلف المسببات عنها و جواز وجود المسببات بدونها مخالف للضرورة ومستلزم لعدم صحة الحكم على الجسم بالحدوث وعلى المركب بالامكان الى غير ذلك مما سبق ،

مع ان تجويزرؤية الاعمى وسماع الاطرش العادمين لقوتى البصروالسمع مسلتزم لجواز قيام العرض بلا معروض وهومحال وفرض قوة اخرى يجعل النزاع لفظيا و هو ليس كذلك ، فلا يمكن تخلف المسبب عن سببه الطبيعى ولا وجوده بدونه بلامنافاة فى ذلك لعموم القدرة لاعتبار الامكان فى محالها كما سبق فكما لايصح تعلقها بايجاد شريك البارى سبحانه وبالجمع بين الوجود والعدم لايصح تعلقها بالمسبب بدون السبب المفروض السببية .

واما مايظهرمنه من كون القدرة علة تامة لوجود الاشيآء فخطأ ظاهر لاستلزامه قدم الحادثات اوحدوث القدرة ، ولما انكر الاشاعرة علية الاسباب الطبيعية والحال انها من اظهر احوال الموجودات لزمهم نفى الثقة بالموجودات البديهية من المحسوسات وغيرها ودخلوا فى السوفسطائية المخالفين للبديهة ،

واما ماذكره فى توجيه جواب الرازى فمنحل الى انه اقناعى خارج عن محل الكلام وانت تعلم ان مثله لايقع فى بحث العلماء ،

واما قوله (ومن انكر ذلك فلينكر كون النار برداً وسلاما على ابراهيم) فمدفوع بان صريح الآية الكريمة صيرورة النار برداً كما فى فرض الرازى فلادخل لها بمطلوبه من عدم تأثيرها للاحراق حال حرارتها .

الوجود ليس علة تامة فى الرؤية

قال المصنف عطر الله ضريحه

(المبحث الخامس) فى ان الوجود ليس علة تامة فى الرؤية، خالفت الاشاعرة كافة العقلاء ههنا وحكموا بنقيض المعلوم بالضرورة فقالوا ان الوجود علة كون الشىء مرئيا فجوزوا رؤية كل شىء موجود سوآء كان فى حيز ام لا وسوآء كان مقابلا ام لا فجوزوا ادراك الكيفيات النفسانية كالعلم والقدرة و الشهوة و اللذة و غير النفسانية مما لايناله البصر كالروائح والطعوم والاصوات والحرارة والبرودة وغيرها من الكيفيات الملموسة ولاشك ان هذا مكابرة للضروريات فان كل عاقل يحكم بان الطعم انما يدرك بالذوق لا بالبصر ،

والروائح انماتدرك بالشم لابالابصار، والحرارةوغيرهامن الكيفيات الملموسة انما تدرك باللمس لابالبصر، والصوت انمايدرك بالسمع لابالبصر، و بالجملة فالعلم بهذا الحكم لايقبل التشكيك وان من شكك فيه فهوسوفسطائى، ومن اعجب الاشياء تجويزهم عدم رؤية الجبل الشاهق فى الهواء مع عدم الساتر و ثبوت رؤية هذه الاعراض التى لاتشاهد ولا تدرك بالبصر، وهل هذا الامر يغفل قائله .

وقال الفضل

اعلم ان الشيخ اباالحسن الاشعرى استدل بالوجود على اثبات جوازرؤية الله تعالى وتقرير الدليل كما ذكر فى المواقف وشرحه انانرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر، و نرى الجوهر ايضا لانانرى الطول والعرض فى الجسم وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لماتقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هذا خلف و ان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض بمحلين وهومحال فرؤية الطول والعرض هى رؤية الجواهر التى تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لهاعلة مختصة بحال وجودهما و ذلك لتحققها عندالوجود و انتفائها عندالعدم و لولاتحقق امر يصحح حال الوجود غيرحال العدم لكان ذلك ترجيحا بلامرجح، وهذه العلة لابدان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامرالواحد بالعلل المختلفة وهوغيرجائز ، ثم نقول هذه العلة المشتركة اماالوجود اوالحدوث اذلامشترك بين الجوهر والعرض سواهما لكن الحدوث عدمى لايصلح للعلة فاذن العلة المشتركة الوجود ، فانه مشترك بينهما وبين الواجب ، فعلة صحة الرؤية متحققة فى حق الله تعالى، فتتحقق صحة الرؤية وهوالمطلوب.

ثم ان هذا الدليل يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم كماذكره هذاالرجل والشيخ الاشعرى يلتزم هذا ويقول لا يلزم من صحة الرؤية لشىء تحقق الرؤية له وانالانرى هذه الاشياء التى ذكرناها بجرى العادة من الله تعالى بذلك اى

بعدم رؤيتها فان الله تعالى جرى عادته بعدم خلق رؤيتها فيها ولايمتنع ان يخلق الله فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها ، والخصوم يشددون عليه الانكار و يقولون هـذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية ونحن نقول ليس هذا الانكار الا استبعاد ناش عما هو معتاد فى الرؤية والحقائق والاحكام الثابتة المطابقة للواقع لاتؤخذ من العادات بل مما يحكم به العقول الخالصة من الاهواء وشوائب التقليدات .

ثم من الواجب فى هذا المقام ان يذكر حقيقة الرؤية حتى يبعد الاستبعاد عن الطبايع السليمة، فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التى هى الرؤية بالضرورة ، و هذه الحالة المغايرة الزائدة ليست هى تأثر الحاسة فقط كما حقق فى محله بل هى حالة اخرى يخلقها الله تعالى فى العبد شبيهة بالبصيرة فى ادراك المعقولات وكما ان البصيرة فى الانسان تدرك الاشياء ومحلها القلب كذلك البصر يدرك الاشياء ومحلها الحدقة فى الانسان و يجوز عقلا ان يكون تلك الحالة تدرك الاشياء من غير شرط و محل و ان كان يستحيل ان يدرك الانسان بلا مقابلة وباقى الشروط عادة فالتجويز عقلى والاستحالة عادية كما ذكرنا مرارا فاين الاستبعاد اذا تامله المنصف ومآل هذا يرجع الى كلام واحد قدمناه

واقول

لايخفى ان دليل الاشعرى قد تكرر ذكره فى كتبهم واستفرغ القوم وسعهم فى تصحيحه فلم ينفعهم حتى اقر محققوهم بعدم تمامه ، فهذا شارح المواقف بعد ترويجه بما امكن والايراد عليه ببعض الامور قال : « وفى هذا الترويج تكلفات أخر يطلعك عليها ادنى تأمل فاذن الاولى ماقد قيل من ان التعويل فى هذه المسئلة على الدليل العقلى متعذر » و قال التفتازانى فى شرح المطالع بعدما اطال الكلام فى اصلاحه « والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلى » واقر القوشجى فى شرح التجريد بورود بعض الامور عليه ممالايمكن دفعها ، و كذلك الرازى فى كتاب الاربعين على مانقله عنه السيد السعيد ره ، فحينئذ يكون ذكر الفضل له بدون اشارة الى ذلك تلبيسا موهما لاعتباره عند اصحابه بل يكون نقصا فيهم اذ يعتمدون على مالايصلح ان يسطر فضلا ان يعتبر، و لنشر الى بعض مايرد عليه فنقول يرد عليه :

(اولا) ان دعوى رؤية الجواهر الفردة التى هى الاجزاء التى لاتتجزأ مبنية على ثبوتها وعلى تركب الجسم منها الا من الهيولى والصورة وهو باطل لان الجزء الواقع فى وسط التركيب اما ان يحجب الاطراف عن التماس اولا ، فعلى الاول لابدان يلاقى كلامنها بعضه فتلزم التجزئة ، وعلى الثانى يلزم التداخل وهو محال وعدم زيادة الحجم وهو خلاف المطلوب و بعبارة اخرى الوسط اما ان يلاقى الاطراف بكله او ببعضه اولا يلاقى شيئا منها او يلاقى بعض فالاول يقتضى التداخل وعدم زيادة الحجم والثانى يقتضى التجزئة ،والا خيران ينافيان التأليف من الوسط والاطراف وقد ذكر شيخنا المدقق نصير الدين قدس سره وغيره من العلماء وجوها كثيرة لابطال الجوهر الفرد فلتراجع .

و(ثانيا) انه لوسلم ثبوت الجواهر الفردة والتركيب منها فاثبات رؤيتها كما صرح به الدليل موقوف على بطلان كون الطول و العرض عرضين قائمين باكثر من جزء واحد لاستلزامه قيام العرض الواحد بمحلين ، وانت تعلم انه ان ريد لزوم قيام العرض بتمامه فى كل واحد من المحلين فهو ممنوع وان اريد لزوم قيامه بمجموع المحلين فمسلم ولابأس به

و(ثالثا) انه لوسلم رؤية الجواهر كالاعراض فتخصيص العلة بحال الوجود محل نظر بناء على مذهبهم من احالة كل شىء الى ارادة الفاعل المختار فتصح رؤية المعدوم كالموجود و دعوى ضرورة امتناع رؤية المعدوم عقلا فلاتصلح لان تتعلق بها ارادة الله تعالى و قدرته صحيحة لكن عند نادونهم اذ ليس امتناع رؤية المعدوم بأظهر من امتناع رؤية العلم والارادة والروائح والطعوم ونحوها من الكيفيات الموجودة وقد انكروا امتناع رؤيتها.

و(رابعاً) انه لوسلم ان العلة هى الوجود فلانسلم انه باطلاقه هو العلة بل يمكن ان تكون العلة هى الوجود المقيد بالحدوث الذاتى او الزمانى او بالامكان او بما يثبت معه شروط الرؤية وان قلنا ان بعض هذه الامور عدمى لانها قيود والقيد خارج ويمكن ايضا ان تكون علة رؤية العرض هى وجوده الخاص به لا المطلق وكذا بالنسبة الى رؤية الجوهر فلايلزم صحة رؤية البارى سبحانه ، و دعوى انا قدنرى البعيد و ندرك له هوية من غير ان ندرك انه جوهر اوعرض فيلزم ان يكون المرئى هو المشترك بينهما لا نفسهما

وان تكون العلة مشتركة ايضا بينهما باطلة لمنع ماذكره من لزوم كون المرئى هو المشترك و ذلك لاحتمال تعلق الرؤية بنفس المرئى بخصوصه الاان ادراكه فى البعد اجمالى ولوسلم تعلقها بالمشترك فهو لايستلزم ان تكون العلة المشتركة هى الوجود المطلق بل يحتمل ان تكون هى المقيد بالامكان والحدوث اونحوهما كماعرفت .

و لواعرضنا عن هذا كله وعن سائر مايورد على هذا الدليل فلاريب ببطلانه لمخالفته للضرورة القاضية بامتناع رؤية بعض الموجودات كالكيفيات النفسانية والروائح والطعوم فليس هو الاتشكيكا فى البديهى.

واما ما ذكره من حقيقة الرؤية ففيه ان تلك الحالة الحاصلة عند التغميض انما هى صورة المرئى و محلها الحس المشترك اوالخيال لاالباصرة وهى موقوفة على سبق الرؤية فحينئذ ان كانت رؤية الله سبحانه ممتنعة فقد امتنعت هذه الحالة والافلاحاجة الى تكلف اثبات هذه الحالة وجعلها هى محل النزاع ، ولوسلم انها غيرموقوفة عليها بناء على انه اراد مايشبه تلك الحالة الحاصلة عند التغميض لانفسها فنحن لانحكم عليها بالامتناع عادة بدون الشرائط كما حكم هو عليها لانها كما زعم شبيهة بالبصيرة فى ادراك المعقولات فكيف تمتنع بدون الشرائط، مع أنها ليست محل النزاع ألبتة بل محله الرؤية المعروفة كما يرشد اليه دليل الاشعرى السابق فان من تأمله عرف انه اراد الرؤية المعروفة ولذا احتاج الى جعل العلة للرؤية هى الوجود ليتسنى له دعوى امكان رؤية الله تعالى، والافلو اراد رؤية اخرى غيرها لم يكن لاثبات كون الوجود علة للرؤية المعروفة دخل فى تجويز رؤية اخرى عليه سبحانه لكن القوم لما رأوا بطلان دليل الاشعرى بالبداهة وفساد مذهبه بالضرورة التجؤا فى خصوص المقام الى ذكر معنى للرؤية لايعرفون حقيقته والى جعله محلا للنزاع من دون ان يخطر فى الصدر الاول ببال المتنازعين فشوشوا كلماتهم وشوهوا وجه الحقيقة .

هل يحصل الادراك لمعنى فى المدرك

قال المصنف طيب الله مثواه

(المبحث السادس) فى ان الادراك ليس لمعنى والاشاعرة خالفت العقلاء فى ذلك وذهبوا مذهبا غريبا عجيبا لزمهم بواسطته انكار الضروريات ، فان العقلاء باسرهم قالوا ان صفة الادراك تصدر عن كون الواحد مناحياً لا آفة فيه، والاشاعرة قالوا ان الادراك انما يحصل لمعنى حصل فى المدرك فان حصل ذلك المعنى فى المدرك حصل الادراك وان فقدت جميع الشرائط، وان لم يحصل لم يحصل الادراك وان وجدت جميع الشرائط ، وجاز عندهم بسبب ذلك ادراك المعدومات لان من شأن الادراك ان يتعلق بالمدرك على ماهو عليه فى نفسه وذلك يحصل فى حال عدمه كما يحصل حال وجوده، فان الواحد منا يدرك جميع الموجودات بادراك يجرى مجرى العلم فى عموم التعلق وحينئذ يلزم تعلق الادراك بالمعدوم وبان الشىء سيوجد وبان الشىء قد كان موجودا، وان يدرك ذلك بجميع الحواس من الذوق و الشم واللمس والسمع لانه لافرق بين رؤية الطعوم والروائح وبين رؤية المعدوم، وكما ان العلم باستحالة رؤية المعدوم ضرورى كذا العلم باستحالة رؤية الطعوم والروائح، وايضا يلزم ان يكون الواحد منا رائياً مع الساتر العظيم البقة ولا يرى الفيل العظيم ولا الجبل الشاهق مع عدم الساتر على تقدير ان يكون المعنى قد وجد فى الاول وانتفى فى الثانى، وكان يصح منا ان نرى ذلك المعنى لانه موجود وعندهم ان كل موجود يصح رؤيته ، ويتسلسل لان رؤية المعنى انما تكون بمعنى آخر، واى عاقل يرضى لنفسه تقليد من يذهب الى جواز رؤية الطعم والرائحة والبرودة والحرارة و الصوت بالعين وجواز لمس العلم والقدرة والطعم والرائحة والصوت باليد وذوقها باللسان وشمها بالانف وسماعها بالاذن ، و هل هذا الامجرد سفسطة و انكار المحسوسات ولم يبالغ السوفسطائية فى مقالاتهم هذه المبالغة .

وقال الفضل

الظاهر انه استعمل الادراك واراد به الرؤية و حاصل كلامه ان الاشاعرة يقولون ان الرؤية معنى يحصل فى المدرك ولا يتوقف حصوله على شرط من الشرائط ،وهذا ماقدمنا

ذكره غير مرة وبينا ماهومرادهم من هذا الكلام، ثم ان قوله (وجازعندهم بسبب ذلك ادراك المعدومات لان من شان الادراك ان يتعلق بالمدرك على ماهوعليه فى نفسه وذلك يحصل فى حال عدمه كمايحصل حال وجوده) استدلال باطل على معنى مخترع له فان كون الرؤية معنى يحصل فى الرائى لايوجب جواز تعلقها بالمعدوم بل المدعى انه يتعلق بكل موجود كما ذكرهو فى الفصل السابق و اما تعلقه بالمعدوم فليس بمذهب الاشاعرة ولايلزم من اقوالهم فى الرؤية، ثم ماذكره من ان العلم باستحالة رؤية الطعوم والروائح ضرورى مثل العلم باستحالة رؤية المعدوم فقد ذكرنا انه ان راد بهذه الاستحالة العقلية فممنوع وان اراد العادية فمسلم والاستبعاد لايقدح فى الحقائق الثابتة بالبرهان، ثم ماذكر من انه على تقدير كون المعنى موجودا كان يصح منا ان نرى ذلك المعنى لانه موجود وكل موجود يصح رؤيته ويتسلسل لان رؤية المعنى انما تكون لمعنى آخر، فالجواب ان العقل يجوز رؤية كل موجود و ان استحال عادة فالرؤية اذاكانت موجودة يصح ان ترى نفسها لا برؤية آخرى فانقطع التسلسل كما ذكر فى الوجود على تقدير كونه موجود افلا استحالة فيه ولامصادمة للضرورة، ثم ماذكره من باقى التشنيعات والاستبعادات قدمر جوابه غير مرة ونزيد جوابه فى هذه المرة بهذين البيتين:

وذى سفه يواجهنى بجهل　　　و اكره ان اكون له مجيبا
يزيد سفاهة و ازيد حلما　　　كعود زاده الاحراق طيبا

واقول

لاريب ان بحث المصنف هنا عام لجميع الاحساسات الظاهرية ولايخص الرؤية كما يشهد له قوله (وان يدرك ذلك بجميع الحواس من الذوق والشم واللمس والسمع) وقوله (وجواز لمس العلم والقدرة) و هو ايضا لم يستعمل فى هذا المبحث لفظ الادراك الا بالمعنى المطلق، فالمصنف قصد بهذين القولين التنصيص على غير الرؤية دفعا لتوهم اختصاص المبحث بها، ومع ذلك وقع الفضل بالوهم، كما توهم ايضا انه اراد ان الادراك معنى يحصل فى المدرك، و الحال انه اراد ان الادراك يحصل لاجل معنى فى المدرك، و حاصل مقصوده انهم قالوا ان الادراك يحصل فى الحيوان لاجل معنى فيه كالحياة،

ولاريب ان من شأن الادراك ان يتعلق بالشيء على ماهو عليه فى نفسه ولا يتقيد الشيء بالوجود ونحوه الالاجل تلك الشروط السابقة وهم لايعتبرونها، فيجرى الاحساس بمقتضى مذهبهم مجرى العلم فى عموم التعلق فاذا حصل المعنى فى الشخص لزم صحة تعلق الرؤية ونحوها بالمعدوم وبان الشيء سيوجد الى غير ذلك ، مع انه بمقتضى مذهبهم من احالة كل شيء الى ارادة الفاعل المختار يلزم ايضا جواز ادراك المعدوم بجميع الحواس الظاهرية كما جاز رؤية العلم والقدرة ونحوهما، فظهر ان مانسبه المصنف اليهم من جواز ادراك المعدومات لازم لهم من اقوالهم واراد بالنسبة اليهم النسبة بحسب مايلزمهم و ان لم يقولوا به ظاهرا.

ثم انه اراد بقوله (لافرق بين رؤية الطعوم والروائح وبين رؤية المعدوم وكما ان العلم باستحالة رؤية المعدوم ضرورى) الى آخره دفع استبعاد نسبة جواز رؤية المعدوم اليهم وحاصله ان رؤية الطعوم والروائح مستحيلة عقلا بالضرورة كرؤية المعدوم بلا فرق فاذا التزموا بجواز رؤية الطعوم و نحوها مكابرة ومخالفة لضرورة العقل و العقلاء لم يستبعد منهم القول بجواز رؤية المعدوم ،وبهذا تعرف ان ماذكره الفضل فى جوابه بقوله (قدذكرنا انه ان اراد بهذه الاستحالة العقلية فممنوع) الى آخره لاربط له بكلامه اللهم الاان يريد الجواب بدعوى الفرق بين الاستحالتين بان استحالة رؤية الطعوم عادية واستحالة رؤية المعدوم عقلية فيكون قد كابر ضرورة العقل من جهتين من جهة دعوى الفرق ومن جهة اصل القول بان استحالة رؤية الطعوم ونحوها عادية .

واما ماأجاب به عن التسلسل فمع عدم ارتباطه بمراد المصنف غير دافع للتسلسل، اما عدم ارتباطه به فلانه فهم تسلسل الرؤية بان تتعلق الرؤية برؤية آخرى الى مالا نهاية له بناء منه على انه اراد بالمعنى الرؤية كما سبق وقد عرفت بطلانه و ان مراده بالمعنى هو الامر الذى لاجله يحصل الادراك فيكون مراده بالتسلسل بناء على هذا هو تسلسل هذه المعانى لاالرؤية كما هو واضح من كلامه،وأما انه غير دافع له فلان التسلسل الواقع فى الرؤية انما هو من حيث صحة تعلق رؤية برؤية لامن حيث و جوب التعلق فلا يندفع الا بانكار هذه الصحة لاباثبات صحة رؤية الرؤية بنفسها التى لاتنافى التسلسل فى الرؤية المختلفة على انه لامعنى لصحة رؤية الرؤية بنفسها للزوم المغايرة بين الرؤية

الحقيقية والمرئى لان تعلق امر بآخر يستدعى الاثنينية بالضرورة .

واما مانسبه الى القوم من انهم دفعوا التسلسل فى الوجود بان الوجود موجود بنفسه لا بوجود آخر فلاربط له بالمقام لانهم ارادوا به عدم حاجة الوجود الى وجود آخر حتى يتسلسل فكيف يقاس عليه رؤية الرؤية بنفسها نعم يمكن الجواب عن اشكال هذا التسلسل بان اللازم هو التسلسل فى صحة تعلق الرؤية برؤية آخرى الى مالا نهاية له والصحة امر اعتبارى والتسلسل فى الاعتباريات ليس بباطل لانه ينقطع بانقطاع الاعتبار لكن القول بصحة رؤية الرؤية مكابرة لضروره العقل .

واما مااستشهد به من البيتين فلا يليق بذى الفضل الا الاعراض عن معارضته

انه تعالى لا يرى

قال المصنف اعلى الله درجته

(المبحث السابع) فى انه تعاله يستحيل ان يُرى خالفت الاشاعرة كافة العقلاء فى هذه المسئلة حيث حكموا بان الله تعالى مرئى للبشر اما الفلاسفة والامامية فانكارهم لرؤيته تعالى ظاهر ولاشك فيه، واما المشبهة والمجسمة فانهم انما جوزوا رؤيته تعالى لانه جسم وهو مقابل للرائى فلهذا قالوا بامكان رؤيته تعالى ولو كان تعالى مجردا عندهم لحكموا بامتناع رؤيته ، فلهذا خالفت الاشاعرة باقى العقلاء وخالفوا الضرورة ايضا فان الضرورة قاضية بان ماليس بجسم ولاحال فى جسم ولا فى جهة ولامكان ولا حيز ولايكون مقابلا ولافى حكم المقابل فانه لايمكن رؤيته ، ومن كابر فى ذلك فقد انكر الحكم الضرورى وكان فى ارتكاب هذه المقالة سوفسطائيا وخالفوا ايضا آيات الكتاب العزيز الدالة على امتناع رؤيته تعالى فانه قال عز من قائل **لاتدركه الابصار** تمدح بذلك لانه ذكره بين مدحين فيكون مدحا لقبح ادخال مالا يتعلق بالمدح بين مدحين فانه لايحسن ان يقال فلان عالم فاضل ياكل الخبز زاهد ورع واذا تمدح بنفى الابصار له كان ثبوته له نقصاً والنقص عليه تعالى محال ، وقال تعالى فى حق موسى **لن ترانى** ولن المنفى المؤبد واذا امتنعت الرؤية فى حق موسى ع ففى حق غيره اولى، وقال تعالى :فقد [illegible] موسى

اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ولو جازت رؤيته لم يستحقوا الذم ولم يوصفوا بالظلم، واذا كانت الضرورة قاضية بحكم ودل محكم القرآن ايضا عليه فقد توافق العقل والنقل على هذا الحكم ، وقالوا بخلافه وانكروا مادلت الضرورة عليه وماقاد القرآن اليه، ومن خالف الضرورة والقرآن كيف لا يخالف العلم النظرى والاخبار وكيف يجوز تقليده والاعتماد عليه والمصير الى اقواله وجعله اماما يقتدون به وهل يكون اعمى قلباً ممن يعتقد ذلك، واى ضرورة تقود الانسان الى تقليد هؤلاء الذين لم يصدر عنهم شيء من الكرامات ولاظهر عنهم ملازمة التقوى والانقياد الى مادلت الضرورة عليه وقطعت به الآيات القرانية ، بل اعتمدوا مخالفة نص الكتاب وارتكبوا ضد مادلت الضرورة عليه ، ولوجاز ترك ارشاد المقلدين و منعهم من ارتكاب الخطأ الذى ارتكبه مشائخهم ان انصفوا لم نطول الكلام بنقل هذه الطامات، بل اوجب الله تعالى علينا اهداء العامة لقوله تعالى : **و لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون. فمن اهتدى فانما يهتدى لنفسه و من ضل فانما يضل عليها .**

وقال الفضل

ذكر فى هذا المبحث خلاف الناس فى رؤية الله تعالى وما اختص به الاشاعرة من اثباتها مخالفة للباقين وذكر انهم خالفوا الضرورة لانه لايمكن رؤية ماليس بجسم فقد علمت ان الرؤية بالمعنى الذى ذكرناه ليست مختصة بالاجسام ولاتشترط بشرط لكن جرى فى العادة اختصاصها بالجسم المقابل و قد علمت ان الله تعالى ليس جسما ولا فى جهة و يستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة ونحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد فى الاحاديث الصحيحة وان يحصل لهوية العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية فمن عبر عن الرؤية بما ذكرناه وجوز حصوله فى حقه تعالى على الوجه المذكور فاين هو من المكابرة ومخالفة الضرورة ، ثم ان ما استدل به على عدم جواز الرؤية من قوله تعالى (لاتدركه الابصار) فان الادراك فى لغة العرب هو الاحاطة الا ترى فى قوله تعالى (قال اصحاب موسى انا لمدركون) فلاشك انه يريد به الاحاطة واما الادراك بالمعنى المرادف للعلم فهو من اصطلاحات الحكماء لان فى كلام العرب يكون الادراك بمعنى العلم والاحساس ، ولاشك ان الاحاطة به نقص فيكون نفيه مدحا

والرؤية التى نثبتهاليست احاطة، ثم الاستدلال بجواب موسى وهوقوله تعالى(لن ترانى) لماسأل الرؤية ولن للنفى المؤبد فامتنعت الرؤية فى حق موسى ففى حق غيره من باب الاولى فقداجاب عنه الاشاعرة بمنع كونه للنفي المؤبد وعندى انه للنفى المؤبد وهذا ظاهر على من يعرف كلام العرب ، و لكن التأبيد المستفاد منه بحسب مدة الحياة مثلا اذا قال احدلغيره لن اكلمك فلاشك انه يقصدالتأبيد فى زمن حياته لاالتأبيد الحقيقى الذى يشمل زمان الآخرة وهذا معلوم في العرف فالمرادبلن ترانى نفى الرؤية في مدة الدنيا وهذالاينافى رؤية موسى في الاخرة، وكذافي قوله تعالى(لن يتمنوه ابدا) فان المراد منه نفي التمنى مدة الحياة للعلم بان اليهود في الاخرة يتمنون الموت للتخلص من عذاب الاخرة ، ثم ماذكره من اعظام الله تعالى سؤال الرؤية من اليهود فى القرآن والذم لهم بذلك السؤال ولوجازذلك لما استحقوا الذم بالسؤال فالجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتاوعنادا ولهذانسبهم الى الظلم ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك كما منعهم حين طلبوا امراممتنعا و هو ان يجعل لهم الها ، فلماعلمت ان العقل لاينافى صحة رؤية الله تعالى و النصوص لاتدل على نفيه فقد تحققت ان ما ادعاه هذا الرجل من دلالة الضرورة والنص وتوافقهما على نفي الرؤية دعوى كاذبة خاطئة، ولولا ان الكتاب غيرموضوع لبسط الدلائل على المدعيات الصادقة الاشعرية بل هوموضوع للرد على ماذكر من القدح والطعن عليهم لذكرنا من الدلائل العقلية على صحة الرؤية بل وقوعها ماتحير به ألباب العقلاء لرزانتها ومكان رصانتها ولكن لاشغل لنافى هذا الكتاب الا كسرطامات ذلك الرجل وزمزخرفاته وبالله التوفيق .

ثم انه سنح لى بعد التامل فى مسئلة الرؤية ان المنازعة فيها قريبة بالمنازعات اللفظية وهذاشىء ماظن سبقني اليه احد من علماء السلف وذلك ان المعتزلة ومن تابعهم من الامامية من نفاة الرؤية يذكرون فى معنى الحديث المشهور وهوقوله ص (سترون ربكم كماترون القمر ليلة البدر) ان المراد الانكشاف التام العلمى الذى لم يحصل فى هذه النشأة الدنيوية وسيحصل هذاالانكشاف فى النشأة الثانية ،و الاشاعرة المثبتون للرؤية ذكروا ان المراد بالرؤية حالة يخلقها الله فى الحى و لا تشترط بضوء و لامقابلة ولاغير هما من الشرائط ثم ذكر الشيخ الاشعرى فى ادراكات الحواس الظاهرة انها علم

بمتعلقاتها فالابصار الذى هوعبارة عن الادراك بالباصرة يكون علما بالمبصرات و ليست الرؤية الادراكا بالباصرة فعلى هذا تكون الرؤية علما خاصاو انكشافاً تاماًغاية الامرانه حاصل من هذه الحاسة المخصوصة ، فظهر اتفاق الفريقين على ان رؤية الله تعالى التى دلت عليها الاحاديث هى العلم التام والانكشاف الكامل وبقى النزاع فى محل حصولها فكما يجوزان يكون محل حصول هذا الانكشاف قلبا فليجوز المجوز ان يكون محله عضوا آخر هوالبصر فيرتفع النزاع بالكلية والله اعلم .

واقول

قدسبق ان الرؤية بالمعنى الذى ذكره ليست محل النزاع بوجه وقد احد ثوه فرارا ممالزمهم من الاشكالات ، وانما محل النزاع هوالرؤية المعـروفة كماعرفته من دليل الاشعرى على انهم اذا اقروا بامتناع رؤية البارى سبحانه فقد امتنع هذا المعنى لماسبق من ان الصورة الحاصلة عندالتغميض انماتكون بعدالرؤية ومن توابعها ومحلها الحس المشترك اوالخيال ، فلاوجه للقول بامكانها دون الرؤية، ولوفرض انهم ارادوامعنى ليس هوالرؤية المعروفة ولاموقوفاعليها فنحن لانعرفه ولااظنهم يعرفونه فكيف يقع النزاع بيننا و بينهم فيه كمالانحكم بامتناعه عقلا اوعادة قبل المعرفة و اماما اورده الفضل على الاية الاولى من ان الادراك فى اللغة الاحاطة وان النقص من جهتها والمدح لنفيها ففيه انه لاشاهدله فى كتب اللغة والآثار العربية بل الظاهر خلافه فـان الجدار محيط بالـدار والصندوق محيط بمافيه ولايقال انهما مدركان لهما، وعن الصحاح ان معنى ادركته ببصرى رأيته ، ولعله لانه لا يفهم من الادراك الاالرؤية اذاقرن بالبصر ، وان كان بمعنى اللحاق كمالا يفهم منه الاالسماع اذاقرن بآلة السمع وقيل ادركته باذنى ولايفهم منـه الاثر الحواس الاخر اذاقرن بشىء منها.

و اماما استدل بهمن قول تعالى (انالمدركون) فليس فى محله لان الادراك فيه هواللحاق فمعنى مدركون ملحوقون وقدأقر فى المواقف وشرحها و التفتازانى فى شرح المقاصد بان الادراك بمعنى اللحاق ، لكن زعموا ان اللحاق و الوصول يقتضى الاحاطة فيكون الادراك فى الاية بمعنى الرؤية المحيطة ولااعرف وجها للاقتضاء والاستلزام، نعم استشهد لذلك فى شرح المقـاصد بقوله (ولذايصح رايت القمروـمـا ادركه بصرى

لاحاطة الغيم به و لا يصح ادركه بصرى و ما رأيته) و هو بظاهره غير تام لانه ان حصل الغيم والحاجب عن القمر لم يصح ايضا رأيته كما لا يصح ادركه بصرى وان لم يحصل الحاجب صح ان يقال رايته وادركه بصرى معا، على ان اخذ الاحاطة فى معنى الادراك بقوله سبحانه (لاتدركه الابصار) غير متصور سواء اريد الاحاطة بحقيقة المرئى وماهيته ام بجوانبه و باطنه اذ ليس من شان الابصار احدى هاتين الاحاطتين حتى يتمدح تعالى بنفى احاطة الابصار بهذه الاحاطة ، على ان احاطة الابصار بجوانب المرئى انما تكون مع صفائه كالزجاج فاذا فرض ان الله سبحانه نفاها عنه وجعلها نقصا فى حقه و هى اشبه بالكمال فرؤيته بلا احاطة اولى بالانتفاء لانها لاتكون الا مع كثافة المرئى .

هذا وقد اورد القوم على الاستدلال بالآية بامور أخر (الاول) ما عن الفخر الرازى وهو ان التمدح انما يحصل بنفى الرؤية اذا كانت جائزة عليه تعالى وكان قادرا على منع الابصار عن رؤيته تعالى كالمدح بنفى الظلم والعبث فتدل الاية على جواز رؤيته تعالى لا على امتناعها ،و(فيه) ان اعتبار ذلك انما يتم فيما يرجع الى الفعل لانه لا يصح المدح فيه الا مع امكانه و القدرة عليه لتعلقه بالقصد واما ما يرجع الى الذات و الصفات الذاتية فلا كالعلم و القدرة والوحدانية، ولذا يصح تمدحه تعالى بانه لاشريك له ولا ولد له مع عدم جواز جعله للشريك والولد وعدم تعلق قدرته بهما ويصح تمدحه بانه غير عاجز مع عدم جواز العجز عليه وعدم تعلق قدرته به (الثانى) انه لو صح المدح بنفى الرؤية لامتناعها لصح مدح المعدوم به وهو باطل و كذا الكيفيات النفسانية و نحوها مما نمتنع رؤيتها عندكم ، و(فيه) انه انما تمدح بمجموع الامرين اعنى انه يدرك الابصار ولاتدركه فان ذلك مختص به كما تمدح فى آية اخرى بقوله (وهو يُطعم ولايطعم) مع ان مدحه تعالى بامتناع رؤيته لايستلزم صحة مدح غيره به وان ثبت له فانه تعالى يمدح بانه جبار متكبر و لا يصح مدح غيره به على ان المطلوب لايتوقف على اختصاص المدح به تعالى (الثالث) ان اللام فى الابصار ان كانت للعموم كان النفى فى قوله تعالى (لاتدركه الابصار) موجبا لسلب العموم وهو سلب جزئى، و ان كانت اللام للجنس كان قوله (لاتدركه الابصار) سالبة مهملة وهى فى قوة الجزئية ونحن نقول بموجب الجزئية لان الكفار لا يرونه تعالى فى الاخرة اجماعا بل نقول تخصيص البعض بالنفى يدل على الثبوت للبعض الاخر فتكون الاية حجة لنا لا علينا،

ولوسلم ان مدلول الاية عموم السلب فلانسلم عمومه في الاحوال والاوقات حتى في يوم القيامة، و (فيه) ان الجمع المحلى باللام ظاهر في العموم بلاريب فيتعين الوجه الاول كماان النسبة نسبتان ايجابية وسلبية وخصوصهما وعمومهما تابعان لخصوص متعلقهما وعمومه بلافرق بينهما الاان النفي قديتوجه الى نفس العموم لاالنسبة فيفيدسلب العموم لكنه اجنبي عن قوله سبحانه (لاتدركه الابصار) فلايرادبه الاعموم السلب كغيره من الايات المستفيضة كقوله تعالى (وما الله يريدظلماللعالمين)، (وما ربك بظلام للعبيد)، (و ماهي من الظالمين ببعيد)، (ولاتكن للخائنين خصيما)، (ولايفلح الساحرون)، (لايخاف لدى المرسلون) الى غيرذلك ممالايحصى، وقداقر التفتازاني بذلك فقال في شرح المقاصد عندالكلام في قوله تعالى (لاتدركه الابصار) كون الجمع المعرف باللام في النفي لعموم السلب هوالشايع في الاستعمال حتى لايوجد مع كثرته في التنزيل الا بهذا المعنى وهو اللائق بالمقام كمالايخفى، وقال في شرح المطول في بحث تعريف المسنداليه باللام في شرح قول الماتن واستغراق المفرد اشمل: «وبالجملة فالقول بان الجمع المحلى باللام يفيد تعلق الحكم بكل واحدمن الافراد مثبتا كان او منفيا مماقرره الائمة وشهد به الاستعمال وصرح به صاحب الكشاف في غير موضع» على ان مقابلة قوله تعالى (لاتدركه الابصار) بقوله (وهويدرك الابصار) المفيد للعموم دالة على ارادة العموم في الاول ايضالان المقصودبه الامتياز و الافتخار على كل بصر، ولوسلم ان اللام للجنس فلامعنى لجعل قوله تعالى (لاتدركه الابصار) سالبة مهملة لان وقوع الجنس في حيز النفي اظهر في ارادة العموم مع ان مازعمه المعترض من ان تخصيص البعض بالنفي يفيد الاثبات للبعض الاخر باطل بالضرورة، فان قولنا ماقام بعض الناس لايدل على قيام البعض الاخر واماعدم تسليمه لعموم الاحوال والاوقات فليس في محله لحكم العقل بان الاطلاق في مورد البيان و عدم القرينة على التقييد يفيد العموم والالنافى الحكمة لاسيما في مقام المقابلة و اظهار الامتياز على العام.

واماما اورده على الاية الثانية من ان لن تفيد التأبيد المقيد بمدة الحياة ففيه ان التقييد بهامنتف وضعا بالضرورة وغيرثابت بالقرينة لعدمها ظاهرا فينبغي الحكم بالتأبيد بلاقيد كماهو الظاهر، على ان النفي اذاتعلق بالمطلق افادنفيه مطلقا وهذا بخلاف قوله تعالى (لن يتمنوه ابدا) فان القرينة فيه على التأبيد في الدنيا موجودة وهي قوله تعالى

(بماقدمت ايديهم) فانه دال على انهم يخافون في الدنيا الموت فيها فلايتمنونه بها لتقديمهم مايستحقون به العذاب في الاخرة على انه يكفى هنا القرينة العقلية وهى ماذكره الخصم من القطع بانهم يتمنون الموت في الاخرة تخلصا من العقاب (فان قلت) غاية مايدل عليه قوله تعالى (لن ترانى) هو نفى الرؤية خارجا ومدعاكم امتناعها ذاتا (قلت) اذا ثبت تأبيد النفي ثبت بطلان قول الاشاعرة بالرؤية في الاخرة وهو من المطلوب، على ان المراد بالنفى هنا الامتناع بقرينة قول موسى ص بعد الافاقة (سبحانك) فانه للتنزيه والتنزيه عن الرؤية دليل على انها نقص فتمتنع كماستعرفه ان شاء الله.

واما ما اجاب به عن الاية الثالثة من ان الاستعظام انما هو لطلبهم الرؤية تعنتا وعناداً، ففيه (اولا) ان الاستعظام انماهو ظاهر أعظم السؤال المعبر عنه في الاية باكبر من ذلك و (ثانيا) ان استدلال المصنف بالاية ليس من جهة الاستعظام حتى يقال انه لاجل التعنت بل من حيث ذمهم و نسبتهم الى الظلم بطلبهم الرؤية ولا يكون طلبهم ظلما الا بكون الرؤية نقصا ممتنعا عليه تعالى، ودعوى انها لو كانت ممتنعة لمنعهم موسى من طلبها كما منعهم من جعل الالهة ، باطلة لجواز علمه بعدم امتناعهم بمنعه فى المقام اوانه منعهم فلم يمتنعوا كمايقربه اصرارهم و قولهم (لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) ولو كان منعه مؤثرا فيهم لمنعهم من طلب الرؤية حتى لو كانت ممكنة لعلمه بانها لاتقع في الدنيا .

واما ماتحمس به من قوله (لذكرنا من الدلائل العقلية على صحة الرؤية بل وقوعها) فانه كلام لايحتمل الصدق وفيه ازراء بحق اشياخه فانهم افنوا اعمارهم ولم يأتوا بما يمكن ان يذكر بصورة الدليل الا ماحكوه عن الاشعرى كماسمعت وقد جعلوه هم وغيرهم هدفا لسهام النقد ،على انهم انما يستدلون به للامكان فكيف يأتى بالادلة العقلية على الوقوع ومن العجيب انه بعدما تحمس هذه الحماسة مدّ يد المسالمة وحمل قول المتخاصمين على العلم التام الا ان محله العين ، فان اراد بالعلم التام بالله سبحانه والانكشاف الكامل له انكشاف حقيقته تعالى فنحن لانقول به ولااظن اصحابه يرتضونه، وان اراد به العلم التام بوجوده وصفاته فنحن نقول به وكذلك اصحابه لكن حمل الرؤية عليه بعيد بل مقطوع بخلافه لاسيما وهذا العلم لايختص بالمؤمن بل يثبت فى القيمة للمؤمن والكافر بلافرق فكيف يحمل عليه كلامهم واخبارهم الدالة على انكشافه سبحانه للمؤمنين خاصة، وما

نسبه الى الاشعرى من ان ادراك الحواس الظاهرة علم بمتعلقاتها فمسامحة اوسفسطة واما مانسبه الى الامامية من حملهم لماسماه حديثا مشهورا على الانكشاف الكامل التام فهو فرية عليهم اذلا يخطر ببال احدمنهم اعتباره حتى يحتاج الى التأويل والحمل

هذاوينبغي التعرض لادلة الاشاعرة و ابطالها تتميما للفائدة ،فنقول استدلوا على مذهبهم بالعقل وقد تقدم بما فيه ، وبالنقل وهوامران :

(الاول) ما يدل على امكان الرؤية وهوقوله تعالى حكاية عن موسى ع (قال ربى ارنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى) والحجة به من جهتين (الاولى) ان موسى ع سال الرؤية لنفسه ولوامتنعت لماسألها .

(واجيب عنه) بامور احسنها انه انما سألها على لسان قومه ، ويشهد لصحته امور (الاول) الايات الدالة على طلبهم لهامن موسى ع (الثانى) قوله في هذه الاية (سبحانك) فانه ظاهر في تنزيه الله عن الرؤية وهويقتضي كونها نقصا ممتنعا عليه سبحانه فاذا كان عالما بكونها نقصا لم يجز ان يكون قد سألها من نفسه واحتمال عدم علمه بالنقص قبل السؤال لوتم بالنسبة الى موسى كان لنا لاعلينا لانه لايصلح حينئذ الاستدلال بسؤاله الرؤية على انه يكفينا علمه في ثانى الحال بامتناع الرؤية واذا قال (سبحانك) ، (الثالث) قوله تعالى حكاية عن موسى ع «قال ربى لوشئت اهلكتهم من قبل واياى اتهلكنا بما فعل السفهاء منا» فان المراد بمافعل السفهاء هوسؤال الرؤية كما عن جماعة من المفسرين (فان قلت) على هذا كان ينبغي ان يقول ارهم ينظرون اليك (قلت) انما قال ارنى لانه أثبت لظلمهم واقوى حجة عليهم لانهم اذا استحقوانزول الصاعقة بمجرد تسبيبهم طلب الرؤية والحال ان سائلها لنفسه موسى وهوالمقرب عندالله تعالى ، فكيف لوطلبها لهم وليس سؤاله تقريراً للباطل بل هو نوع من بيان الامتناع بلحاظ ما يتعقبه من اخذ الصاعقة الكاشف عن كون طلب الرؤية ظلما فتمتنع .

(الجهة الثانية) انه تعالى علق الرؤية على امر ممكن في نفسه وهواستقرار الجبل والمعلق على الممكن ممكن (وفيه) منع الكبرى اذا كان المقصود مجرد فرض الطرفين اواحدهما لاالحقيقة ولوسلمنا ها فيحتمل ان يكون استقرار الجبل ممتنعا بالغير وهو كاف في صحة تعليق الممتنع عليه ، و لذلك صح العكس و تعليق الممكن بالذات على

الممتنع فى قوله تعالى «لوكان فيهما الهة الاالله لفسدتا» على انه يكفى فى صحة التعليق على الممكن امكان الرؤية فى اعتقاد السائلين ليترتب عليه معرفة الامتناع بالعقاب على السؤال الذى هو ادل من القول، مضافا الى قول موسى بعد ذلك (سبحانك) الدال على الامتناع كما عرفت .

(الامر الثانى) مادل على وقوع الرؤية وهو آيات واخبار عندهم اما الايات فهى قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة)، و قوله تعالى (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) حيث حقر الكفار وخصهم بالحجب فكان المؤمنون غير محجوبين و هو معنى الرؤية، وقوله تعالى (للذين احسنوا الحسنى وزيادة) لان المراد بالزيادة الرؤية كما رواه صهيب عن النبى ص وذهب اليه كثير من المفسرين، و اما الاخبار فروايات كثيرة حتى قال القوشجى روى حديث الرؤية احد و عشرون رجلا من كبار الصحابة

و (فيه) انه بعد ما قام الدليل العقلى على امتناع رؤيته سبحانه يجب التصرف فى الظواهر كما فى قوله تعالى (وجآء ربك والملك صفا صفا)، لاسيما وقد اقر الخصم و غيره بانهم لايقولون بالرؤية المعهودة القائمة بالشرائط التى هى المستفادة من تلك الظواهر فيلزم التصرف فيها عند الفريقين ولا معين لحملها على المعنى الذى زعموه، لاسيما وهو الى الان لم يعرف ماهو ولم يحك الاستعمال عليه فى مورد، على ان اخبارهم ليست حجة علينا خصوصا وجلها او كلها مطعون باسانيدها عندهم و مجرد الرواية عن صحابى لاتثبت روايته لها، مع انهم ان كانوا امثال ابى هريرة فباب الطعن اوسع،

واما الاية الاخيرة فلا ظهور لها فى المدعى والرجوع فى تفسير ها الى رواية صهيب عمل بالرواية وقد عرفت مافيه،

واما الاية الثانية فظاهرها الحجب عن الله تعالى بلحاظ المكان و هو غير مراد قطعا لان الله سبحانه لايحويه مكان ولا معين لارادة الحجب عن الرؤية حتى يلزم عدم حجب المؤمنين عنها، بل يحتمل كما هو الاقرب ارادة الحجب عن رحمته ومحل القرب المعنوى منه،

واما الاية الاولى فيمكن ان تكون فيها ناظرة بمعنى منتظرة كما هو المروى عن امير المؤمنين ع ونسب الى مجاهد والحسن و سعيد بن جبير و الضحاك، و اورد عليه

اولا بانكار استعمال النظر بمعنى الانتظار لاسيما مع التعدية بالى ، و ثانيا بان انتظار النعمة غم فلا يقع فى الجنة. والجواب عن الاول ان انكار الاستعمال لايلتفت اليه مع نص علمآء اللغة على الوقوع كصاحب القاموس وعن الصحاح وغيره وقد ورد به الكتاب العزيز وغيره قال تعالى (فناظرة بم يرجع المرسلون . انظرونا نقتبس من نوركم . غير ناظرين اناه) وقال الشاعر .

وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتى بالفلاح

وقال آخر

كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال

فان المراد به الانتظار لمناسبة المقام ولو اريد به الرؤية اعداه الى سجال بالى كماقيل. والجواب عن الثانى انه لاغم فى انتظار النعم لمن يتيقن بحصولها عند ارادته وطوع مشيته بل ذلك زيادة فى نعيمه على انه لم يظهر من الاية ان النظر فى الجنة فلعله يوم القيمة كمايناسبه مابعدها وهو قوله تعالى (ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة) ، ولو سلم ان ناظرة ليس بمعنى منتظرة فلايتجه استدلالهم بالاية لان النظر تأمل العين للشيء لاالرؤية كما فى القاموس و غيره ، ولذا يتحقق بدون الرؤية قال تعالى (وتراهم ينظرون اليك وهم لايبصرون) مع انه قال تراهم ينظرون و الرؤية لاترى و انما يرى تأمل العين و تقليب الحدقة ، وايضا يقال نظرت الى الهلال فرايته ولو كان النظر بمعنى الرؤية اما صح تفريعها عليه ،وايضا يصح وصف النظر بما لاتوصف به الرؤية كالشزر والخشوع ونحوهما فلايكون بمعناها ، فحينئذ لاتدل الاية على تعلق الرؤية به تعالى ، و(دعوى) ان النظر وان لم يكن بمعنى الرؤية ولا يستلزمها الا ان تأمل عيونهم وتقليب احداقهم الى ربهم يدل على رجائهم رؤيته تعالى فيلزم ان تكون ممكنة وان لم تلزم فعليتها اذلو كانت نقصا عليه تعالى وممتنعة لنهوا عن التأمل اليه (باطلة) لان صريح الاية ان نظرهم اليه تعالى نعمة وفائدة لهم ومن الواضح ان التأمل ليس بنفسه نعمة وفائدة فلا بدّاما من حمل النظر اليه تعالى على رؤيته فيكون مجازا فى المفرد ويثبت مطلوبهم اومن حذف مضاف اى ناظرة الى نعمة ربها و ثوابه فيكون مجازاً فى الحذف ، ولا معين للاول بل المتعين الثانى لتعديته بالى اذلو كان بمعنى الرؤية لتعدى بنفسه

رعاية للمعنى ، فمع هذه الامور كلها كيف يمكنهم الاستدلال بالاية والحال انه يكفينا في منع دلالتها انها على تقدير ظهورها في الرؤية تكون ظاهرة في الرؤية المعروفة ذات الشرائط الخاصة و هم لايقولون بها كما ذكروا فلا بدمن حمل النظر في الاية على امر آخر ولا معين للمعنى الذى يدعونه .

هذا وقد نسب القوشجي الى اميرالمؤمنين ع ان المعنى ناظرة الى ثواب ربها فمن الغرائب اعراضه عنه بعد النسبة واخذه بغيره فاذاتركوا قول عالم علم الكتاب وباب مدينة علم النبي ص وعديل القرآن الذى امروابالتمسك به فنحن لرواية صهيب وابى هريرة وامثالهما اترك .

واعلم ان استدلال القوم على الامكان والوقوع بالظواهر التى لاتفيد اليقين ليس في محله مالم يثبت الامكان بدليل يقيني فتكون مؤيدة له لان احتمال الامتناع مادام باقيالاترفعه الظواهر الظنية والمسئلة مما يطلب فيها اليقين فلا وجه للاستدلال بالظواهر لمن عجزعن اثبات الامكان بدليل عقلي اوضرورة كالرازى والتفتازاني و شارح المواقف وغيرهم ونحن لما اثبتنا الامتناع بضرورة العقل ساغ لنا الاستدلال بالظواهر تأييداً لحكم العقل .

العلم بالنتيجة واجب بعد المقدمتين

قال المصنف قدس الله نفسه

(المسئلة الثانية) في النظر وفيه مباحث (الاول) ان النظر الصحيح يستلزم العلم . الضرورة قاضية بأن كل من عرف ان الواحد نصف الاثنين وان الاثنين نصف الاربعة فانه يعلم ان الواحد نصف نصف الاربعة و هذا الحكم لايمكن الشك فيه ولا يجوز تخلفه عن المقدمتين السابقتين وانه لايحصل من تينك المقدمتين ان العالم حادث وان النفس جوهر و ان الحاصل اولا اولى من حصول هذين ، و خالفت الاشاعرة كافة العقلاء في ذلك فلم يوجبوا حصول العلم عند حصول المقدمتين ، و جعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا يمكن ان يحصل و ان لايحصل ولا فرق بين حصول العلم

بان الواحد نصف نصف الاربعة عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين و الاثنان نصف الاربعة وبين حصول العلم بان العالم محدث اوان النفس جوهر اوان الانسان حيوان اوان العدل حسن عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين و الاثنان نصف الاربعة و اى عاقل يرضى لنفسه اعتقاد ان من علم انالواحد نصف الاثنين والاثنين نصف الاربعة يحصل له علم ان العالم محدث ، وان من علم ان العالم متغير وان كل متغير محدث يحصل له العلم بان الواحد نصف نصف الاربعة وان زيداً ياكل ولا يحصل له العلم بان العالم محدث، وهل هذا الاعين السفسطة .

وقال الفضل

مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى انحصول العلم الذى هو النتيجة عقيب النظر الصحيح بالعادة وانما ذهب الى ذلك بنآء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه ابتدآء اى بلا واسطة وعلى انه قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه ،ولاعلاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار و الرى بعد شرب الماء فليس للمماسة و الشرب مدخل فى وجود الاحراق و الرى بل الكل واقعة بقدرته واختياره تعالى ، فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق وان يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال فى سائر الافعال و اذا تكرر صدور الفعل منه وكان دائما او اكثرياً يقال انه فعله باجراء العادة و اذا لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق العادة او نادر، ولاشك ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى مؤثر ولا مؤثر الا الله فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولاعلية وهو دائم او اكثرى فيكون عاديا ، هذا مذهب الاشاعرة فى هذه المسئلة وقد بينا فيما سبق ان المراد من العادة ماذا ، فالخصم اما ان يقول ان استلزام النظر الصحيح للعلم واجب و تخلفه عنه محال عقلا فهذا باطل لامكان عدم التفطن للنتيجة مع حصول جميع الشرائط فلايكون التخلف محالا عقلا، و ان اراد الوجوب عادة بمعنى استحالة التخلف عادة وان جاز عقلا فهذا عين مذهب الاشاعرة كما بينا ، واما قوله ان الاشاعرة جعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا فافتراء محض لان من قال بالاستلزام عادة على حسب ماذكرناه من مراده لم يكن قائلا بكونه اتفاقيا كماصوره هو فى الامثلة على شاكلة طاماته وترهاته ، وكأنه

لم يفرق بين اللزوم العادى وكون الشىء اتفاقيا اويفرق ولكن يتعامى ليتيسر له التشنيع والتنفير والله العالم .

واقول

قد عرفت مماسبق فى المبحث الثانى من المسئلة الاولى انه لوقلنا باستناد الممكنات كلها الى الله تعالى بلاواسطة وانكرنا العلاقة و السببية بين الحوادث المتعاقبة خارجا او طبعا لزم عدم الحكم على الجسم بالحدوث ولاعلى المركب بالامكان ولزم جواز وجود العرض بلامعروض و الجسم بلامكان و كلها باطلة الى غير ذلك ممامر ، و منه يعلم مافى قوله لامؤثر الاالله تعالى كماسيأتى توضيحه ان شآء الله تعالى .

واما قوله (فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق وان يوجد الاحراق بدون المماسة) فان اراد به ان له ان يوجد المماسة بدون الاحراق مع كون النار والمماس لها على طبيعتهما فممنوع اذليس محلا المقدرة لكونه محالا وان اراد به ان له الايجاد مع تغيير الطبيعة فمسلم ولكنه خارج عن محل الكلام كماان ايجاد الاحراق بلامماسة ان اراد به الاحراق المطلق فمسلم و ان اراد به الاحراق الذى ينشأ بشخصه من النار فممنوع ، ولايخفى ان التوقف على الاسباب لاينا فى القدرة لان المقدور بالواسطة مقدور كما ان وجوب المسبب بعد اختيار السبب لاينافى القدرة والاختيار فظهر وجوب العلم بالنتيجة عند حصول النظر الصحيح ، وقوله (هذا باطل لامكان عدم التفطن للنتيجة مع حصول جميع الشرائط) واضح البطلان لانه ان اراد بالشرائط الاعم من شرائط القياس و شرائط العلم من العقل والحياة وعدم النوم و الغفلة فامكان عدم التفطن مع اجتماع الشرائط من اظهر المحالات ، و ان ارادبها خصوص شرائط القياس فامكان عدم التفطن مسلم لكن اعتبار وجود شرائط العلم مفروغ عنه فى كلام كل مباحث بمثل المقام .

واماماذكره من ان نسبة المصنف الى الاشاعرة انهم جعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا افتراء محض فغريب اذلم يرد المصنف بكون الحصول اتفاقيا الحصول فى بعض الاوقات دون بعض بل اراد به الحصول بلالزوم لانه قال اتفاقيا يمكن ان يحصل و ان لايحصل فوصف الاتفاقى بما يمكن حصوله وعدمه لا بالحصول فى وقت دون آخر وهو صريح فيما

قلنا على انه لو اراد بالحصول الاتفاقى الحصول فى بعض الاوقات لم يبعد عن الصدق لان الخصم لم يجعل فى اول كلامه حصول العلم بعد النظر دائميا ، بل قال هو دائم او اكثرى كما هو عين كلام شارح المواقف فانه نقل لفظ المواقف و شرحها بعينه من قوله بنآء الى قوله فيكون عاديا و حينئذ فاى الامرين اراده المصنف يكون ما صوره من الامثلة و اردا عليهم وهو ظاهر .

النظر واجب بالعقل لا بالسمع

قال المصنف طاب رمسه

(المبحث الثانى) فى ان النظر واجب بالعقل ، الحق ان مدرك وجوب النظر عقلى لاسمعى وان كان السمع قددل عليه ايضا بقوله تعالى (قل انظروا) ، وقال الاشاعرة قولا يلزم منه انقطاع حجج الانبيآء وظهور المعاندين عليهم وهم معذورون فى تكذيبهم مع ان الله تعالى قال (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) فقالوا انه واجب بالسمع لابالعقل وليس يجب بالعقل شىء ألبتة فيلزمهم افحام الانبيآء و[illegible]حاض حجتهم ، لان النبى اذا جاء الى المكلف فأمره بتصديقه و اتباعه لم يجب ذلك عليه الا بعد العلم بصدقه اذ بمجرد الدعوى لايثبت صدقه بل ولا بمجرد ظهور المعجزة على يده مالم ينظم اليه مقدمات منها ان هذه المعجزة من عند الله تعالى فعلها لغرض التصديق ومنها ان كل من صدقه الله فهو صادق ، لكن العلم بصدقه حيث يتوقف على هذه المقدمات النظرية لم يكن ضروريا بل يكون نظريا ، فللمكلف ان يقول لا اعرف صدقك الا بالنظر ، والنظر لاافعله الا اذا وجب علىّ وعرفت وجوبه ، ولم اعرف وجوبه الا بقولك ، وقولك ليس بحجة علىّ قبل العلم بصدقك ، فتنقطع حجة النبى ولايبقى له جواب يخلص به فتنتفى فائدة بعثة الرسل حيث لايحصل الانقياد الى اقوالهم و يكون المخالف لهم معذورا ، و هذا هو عين الالحاد والكفر نعوذ بالله منه ، فلينظر العاقل المنصف هل يجوز له اتباع من يؤدى مذهبه الى الكفر ، و انما قلنا بوجوب النظر لانه دافع للخوف و دفع الخوف واجب بالضرورة .

وقال الفضل

اعلم ان النظرفى معرفةالله واجب بالاجماع والاختلاف فـى طريق ثبوتـه فعند الاشاعرة طريق ثبوته السمع لقوله تعالى(انظروا) ولان معرفة اللهواجبة اجماعاوهى لاتتم الابالنظر ومالايتم الواجب المطلق الابه فهوواجب ومدرك هذاالوجوب هوالسمع كماسيتحقق بعدهذا ، واما المعتزلة ومن تبعهم من الامامية فهم ايضا يقولون بوجـوب النظر لكن يجعلون مدركه العقل لاالسمع و يعترضون على الاشاعرة بانه لولم يجب النظر الابالشرع لزم افحام الانبياء و عجزهم عن اثبات نبوتهم فى مقام المناظرة كماذكره من الدليل ، والجواب من وجهين (الاول) النقض وهوان ماذكرتم مـن افحام الانبيـاء مشترك بين الوجوب الشرعى الذى هومذهبنا و الوجوب العقلى الذى هومـذهبكم ، فماجوابكم فهوجوابنا و انماكان مشتركا اذلووجب النظر بالعقل فوجوبه ليس ضروريا بل بالنظرفيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانهالاتتم الابالنظروان مالايتم الواجب الابه فهوواجب فيقول المكلف حينئذ لاانظراصلا مالم يجب ولايجب مالم انظر فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقا و وجوبه علـى الاخر (لايقال) انه يمكن ان يكون وجوب النظر فطرى القياس فيضع النبى للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها بلاتكلف و يفيده العلم بذلك يعنى بوجوب النظر ضـرورة فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه (لانانقول) كونه فطرى القياس مع توقفه على ماذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل ، و علـى تقديرصحته بان يكون هناك دليل اخر فللمكلف ان لايستمع اليه والى كلامه الذى اراد تنبيهه به ولايا ثم بترك النظر اوالاستماع اذلم يثبت بعدوجوب شىء اصلافلايمكن الدعوة و اثبات النبوة وهوالمراد بالافحام.

و (الجواب الثانى) الحل وهوان يقال اذاقال المكلف لااعرف صدقك الابالنظر والنظر لاافعله الا اذاوجب على وعرفت وجوبه ـ ان الوجوب عليك محقق بالشرع فى نفس الامر ، ولكن لايلزم ان تعرف ذلك الوجوب، فان قال الوجوب موقوف على علمى به ، قلنا لايتوقف اذالعلم بالوجوب موقوف على الوجوب فلوتوقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور فليس الوجوب فى نفس الامر موقوفا على العلم بالوجوب، فان قال

مالم اعرف الوجوب لم انظر،قلنا ماذا تريد بالوجوب الذى مالم تعرفه لم تنظر ، فان قال اريد بالوجوب مايكون ترك الواجب به اثماً وفعله ثوابا ، قلنا فقد اثبتّ الشرع حيث قلت بالثواب والافبطل قولك ووجوبه لااعرفه الابقولك فاندفع الافحام ، وان قال اردت بالوجوب مايكون ترك الواجب به قبيحا لايستحسنه العقلاء ويترتب عليه المفسدة فيرجع الى استحسان العقل ، قلنا فانت تعرف هذا الوجوب اذا راجعت العقلاء وتاملت فيه بعقلك فان كل عاقل يعرف ان ترك النظر فى معرفة خالقه مع بث النعم قبيح و فيه مفسدة فبطل قوله ولم انظر مالم اعرف الوجوب واندفع الافحام .

(لايقال) هذا الوجه الثانى هو عين الحسن والقبح العقليين وليس هذا مذهب الاشاعرة بل هذا اذعان لمذهب المعتزلة ومن تابعهم (قلنا) لانا نقول ليس هذا من الحسن والقبح اللذين وقع فيهما المنازعة اصلا لان الحسن والقبح بمعنى تعلق المدح و الثواب والذم والعقاب هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعى وعند المعتزلة عقلى واما الحسن والقبح بمعنى ملائمة الغرض ومنافرته وترتب المصلحة والمفسدة عليهما فهما عقليان بالاتفاق، وهذا من ذلك الباب ، وسنبين لك هذا المبحث فى فصل الحسن والقبح ان شآء الله تعالى، ثم اعلم انا سلكنا فى دفع لزوم الافحام مسلكا لم يسلكه قبلنا احد من السلف واكثر من اطلعنا عليه من كلامهم لم يقدر دفع الافحام كما هو ظاهر على من يراجع كلامهم والله العالم. اذا عرفت هذا علمت ان الافحام مندفع على تقدير القول بالوجوب الشرعى فى هذا المبحث فاين الانجرار الى الكفر والالحاد، ثم ان من غرائب طامات هذا الرجل انه اورد شبهة على كلام الاشاعرة وهى مندفعة بادنى تأمل ، ثم رتب عليه التكفير و التفسيق ، وهذا غاية الجهل والتعصب وهو رجل يريد ترويج طاماته ليعتقده القلندرية والاوباش ورعاع الحلة من الرفضة والمبتدعة .

واقول

ان الجواب النقضى انما يتوجه اذا كان الدليل العقلى على الوجوب نظريا اوضروريا محتاجا الى تنبيه واما اذا كان ضروريا غنيا عن التنبيه فلا كالدليل الذى ذكره المصنف فان المقدمة الاولى منه وهى (ان النظر دافع للخوف) وجدانية لان النظر اما ان يحصل به القطع المؤمّن للقاطع اويوجب الامان من جهله لولم يقطع لان النظر غاية المقدور ،

والمقدمة الثانية وهى (ان دفع الخوف واجب) ضروية اولية لاتحتاج الى التنبيه كالاولى (فان قلت) اين الخوف حتى يوجب دفعه (قلت) لاريب ان كل عاقل يحتمل بالضرورة ان له رباً لازم العبادة وانه يعاقبه بجهله فيه وترك النظر فى معرفته والاخلال بعبادته فيحصل له الخوف بالضرورة فيحتاج الى النظر و يجب عليه عقلا .

ولايخفى ان الخصم اخذ هذا الجواب النقضى بعينه من المواقف وشرحها من غير تدبر بعدم انطباقه على المورد لان المصنف ذكر لوجوب النظر دليلا ضروريا وماذكره فى المواقف دليل آخر نظرى ، فرأى الخصم ان صاحب المواقف ذكر جوابا سماه نقضيا فاخذه بلفظه من غير معرفة بعدم انطباقه على الدليل الذى فى الكتاب وانه لايكون نقضا عليه وانما يكون نقضا على مابينه فى المواقف ، ثم انه قدذكر فى المواقف نظير الدليل البديهى المذكور وجعله دليلا على وجوب المعرفة عقلا لاعلى وجوب النظر فقال « المعرفة دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وهواى الخوف ضرر ودفع الضرر عن النفس واجب » ولوقال المعرفة دافعة للخوف و دفع الخوف واجب بالضرورة لكان اولى .

و اما ماذكره فى الحل فيردعليه امور (الاول) انقوله «الوجوب عليك محقق بالشرع فى نفس الامر» كلام غيرنافع وهو الذى اقتصر عليه علماء الاشاعرة لان تحقق وجوب النظر فى الواقع وان لم يتوقف على العلم لكن لايؤثر فى لزوم اطاعة المكلف له مالم يعلمه فان من لايعرف الوجوب يكون معذورا فى مخالفته وترك النظر فيلزم الافحام، ولوادعيت عدم المعذورية عقلا فى مخالفة الوجوب الشرعى الواقعى بمجرد احتمال المكلف له رجعت الى حكم العقل وصار المحرك للمكلف على النظر هوالعقل لاالشرع، وبالجملة انما يرتفع الافحام بعلم المكلف بالوجوب لا بمجرد وجوده فى الواقع، وقول مدعى النبوة لايفيده العلم فلا يرتفع الافحام بخلاف الدليل العقلى فانه يثبت الوجوب ويفيد العلم به فيرتفع الافحام .

(الثانى) انه لايلزم من قول المكلف اريد بالوجوب مايكون ترك الواجب به اثما وفعله ثوابا ان يكون مثبتا للشرع مذعنا به لان استعمال اللفظ فى معنى لايستلزم اعتقاد المستعمل بالمعنى بل يكفيه سماعه له مستعملا به عند اهل الشرع فاذا اراده

صح كلامه من غير اعتقاد به ولزم الافحام .

(الثالث) ان نتيجة قوله (وان قال اردت بالوجوب ما يكون الواجب به قبيحا) الى آخره ان يكون الوجوب عقليا وحينئذ لوتم لايكون جوابا حليا عن اشكال الافحام بناء على الوجوب الشرعي ، فظهر ان زيادة الخصم على جواب الاشاعرة بقوله (فان قال مالم اعرف الوجوب لم انظر) الى آخر جوابه زيادة لاغية لاتنفع الاشاعرة لاشتمالها على مقدمتين اولاهما لاتدفع الافحام والثانية تجعل الوجوب عقليا كما عرفته فى الامرين الاخيرين ، واعلم ان دليل المصنف العقلي كما يثبت وجوب النظر لمعرفة الله تعالى يثبت وجوب النظر لمعرفة النبي الاان وجه الخوف مختلف ولا يبعد ان المصنف اراد الامرين كما هو ظاهر من كلامه والله العالم .

المعرفة واجبة بالعقل

قال المصنف اجزل الله ثوابه

(المبحث الثالث) فى ان معرفة الله تعالى واجبة بالعقل. الحق ان وجوب معرفة الله تعالى مستفاد من العقل وان كان السمع دل عليه لقوله تعالى (فاعلم انه لااله الاالله) لان شكر النعمة واجب بالضرورة و آثار النعمة علينا ظاهرة فيجب علينا ان نشكر فاعلها ، و انما يحصل بمعرفته ، و لان معرفة الله دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف و دفع الخوف واجب بالضرورة ، و قالت الاشاعرة ان معرفة الله واجبة بالسمع لا بالعقل فلزمهم ارتكاب الدور المعلوم بالضرورة بطلانه لان معرفة الايجاب تتوقف على معرفة الموجب فان من لانعرفه بشيء من الاعتبارات ألبتة نعلم بالضرورة انا لانعرف انه اوجب ، فلو استفيدت معرفة الموجب من معرفة الايجاب لزم الدور المحال ، وايضا لو كانت المعرفة انما تجب بالامر لكان الامر بها اما ان يتوجه الى العارف بالله تعالى او الى غير العارف والقسمان باطلان ، فتعليل الايجاب بالامر محال ، اما بطلان الاول فلانه يلزم منه تحصيل الحاصل وهو محال ، واما بطلان الثاني فلان غير العارف بالله يستحيل ان يعرف ان الله قد أمره و ان امتثال امره واجب ، واذا استحال ان يعرف ان الله تعالى

قد امره وان امتثال امره واجب ... ـال امره والالزم تكليف مالايطاق، وسيأتى بطلانه ان شآء الله تعالى .

و قال الفضل

لابد فى هذا المقام من تحرير محل النزاع اولا ، فنقول وجوب معرفة الله تعالى الذى اختلف فيه هل انه مستفاد من الشرع او العقل ان اريد به الاستحسان وترتب المصلحة فلا يبعد ان يقال انه مستفاد من العقل لان شكر المنعم موقوف على معرفته والشكر واجب بهذا المعنى بالعقل و لانزاع للاشاعرة فى هذا ، وان اريد به مايوجب ترتب الثواب والعقاب فلاشك انه مستفاد من الشرع لان العقل ليس له ان يحكم بمايوجب الثواب عندالله والمعتزلة يوافقون اهل السنة فى ان الحسن والقبح بهذا المعنى مركوزان فى العقل ولكن الشرع كاشف عنهما فى المذهبين لابد وان يوجد من الشرع اما لكونه حاكما اولكونه كاشفا، فكل مايرد على الاشاعرة فى هذا المقام بقولهم ان الشرع حاكم بالوجوب دون العقل يرد على المعتزلة بقولهم ان الشرع كاشف للوجوب ، لان فى القولين لابد من الشرع ليحكم اويكشف. ثم ماذكر من ان معرفة الله دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف ودفع الخوف واجب بالضرورة فنحن نقول فيه بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح فى الافعال ومايتفرع عليهما من الوجوب و الحرمة وغيرهما نمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلتم الشعور به سبباله من الاختلاف وغيره ، ودعوى ضرورة الشعور من العاقل ممنوعة لعدم الخطور فى الاكثر فان اكثر الناس لايخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين الناس فيما ذكروا ان لهذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا ، و ان سلم حصول الخوف فلانسلم ان العرفان الحاصل بالنظر يدفعه اذ قد يخطىء فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف حينئذ اكثر ،ثم ماذكر من لزوم الدور مندفع بان وجوب المعرفة بالشرع فى نفس الامر لايتوقف على معرفة الايجاب فى نفس الامر فلايلزم الدور ، ثم ماذكر من ان المعرفة لاتجب الا بالامر والامر اما ان يتوجه الى العارف او الغافل و كلاهما باطل ، فنقول فى جوابه المقدمة الثانية القائلة بان تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به لان الغافل من لايفهم الخطاب اولم يقل له انك مكلف فتكليف

غير العارف ليس من المحال فى شىء والله اعلم.

واقول

لايخفى ان معنى الوجوب هو لزوم الفعل وعبر بعضهم بطلب الفعل مع المنع من الترك وهذا ممالايشتبه فى نفسه على احد ولافى كونه هودون غيره محل النزاع ، فاى وجه لتركه والترديد فى معنى الوجوب بين امرين لاربط لهما بالمقصود اللهم الا ان يريد الترديد فى سبب الوجوب العقلى و دليله لافى معناه فهو حسن اذا كان غرضه من الشق الاول فى الترديد تسليم الدليل الاول الذى استدل به المصنف مع ارادة الخصم بالاستحسان هو الاستحسان على وجه اللزوم لكن دعوى تسليم الاشاعرة لهذا الدليل وعدم النزاع لهم فى وجوب شكر النعم غير صحيحة لاسيما اذا اريد به اثبات وجوب المعرفة عقلا فانهم انكروا وجوب المعرفة عقلاكما سمعت وانكروا وجوب شكر المنعم عقلا مدعين اولا انه تصرف فى ملك الغير فلا يجوز بدون اذنه و ثانيا انه لووجب عقلا فان كان لالفائدة يلزم العبث و ان كان لفائدة اما فى الدنيا و انه مشقة اوفى الاخرة ولا استقلال للعقل فيها .

ويرد على الاول انهم ان ارادوا بملك الغير الجوارح والقوى المدركة ففيه ان الله سبحانه انما خلقها ليتصرف بها صاحبها الا ان يثبت منع الشرع فى مورد فيستثنى، وان ارادوا به افعال العبد فهى عندهم مخلوقة لله تعالى فلا تصرف للعبد فيها على ان الاصل الا باحة عند الشك كما حقق فى اصول الفقه ، و يرد على الثانى انا نختار انه لفائدة الشاكر سواء قلنا انها فى الدنيا لان المشقة لايلتفت اليها فى جنب الفائدة كيف ولا تحصل فائدة غالبا بدون مشقة ام فى الاخرة لان العقل مستقل بها وحاكم بالثواب عندالله تعالى كماستعرف ان شآءالله تعالى .

واما قوله (وان اريد به مايوجب ترتب الثواب والعقاب فلا شك انه مستفاد من الشرع) فهو خارج عن المقام لان الكلام انما هو فى اصل الوجوب العقلى و دليله ولا ربط له بمسئلة استحقاق الثواب والعقاب على طاعة التكاليف الشرعية و مخالفتها كما ان قولنا بالاستحقاق لايتوقف على كشف الشرع بالضرورة ، وكيف كان فان اقر الخصم بوجوب

معرفة الله تعالى عقلا وان العقل ملزم للانسان بالمعرفة و ان لم يعرف الشرع، لوجوب شكر النعم عقلا الموقوف على المعرفة فهو المطلوب ولكن اصحابه لايعترفون به و ان انكر ذلك تبعا لاصحابه فما هذه التفاصيل الخارجة عن المقصود والاغاليط التى لايعرف معناها ولانتيجة لها الاتشويش الكلام وتلبيس الحق ، ومن جملة الخبط فى كلامه قوله (والمعتزلة يوافقون اهل السنة فى ان الحسن والقبح بهذا المعنى مركوزان فى العقل) فان حق العبارة ان يقول ثابتان بالشرع بدلا عن قوله مركوزان فى العقل لان الاشاعرة لايقولون بالثواب والعقاب عقلا.

و اما ما اجاب به عن الدليل الثانى الذى ذكره المصنف فهو عين لفظ المواقف وشرحها من قوله نحن نقول بعد تسليم الى قوله فيكون الخوف حينئذ اكثر ويرد عليه :

(اولا) ان منع حصول الخوف بدعوى عدم شعور الناس بسببه وهو الاختلاف خطأ ظاهر سواء اراد المصنف بالاختلاف الاختلاف فى وجود الله تعالى ام فى ان لهذه النعم منعما، وذلك لان الاختلاف فى الامرين اظهر الوجدانيات والمشاهدات و ابين محالّ الخلاف فى الديانات فكيف يمكن ان لايشعر به الناس ، نعم ربما لايبالى الناس بالجهل ومقتضى الخوف وهو امر آخر .

و(ثانيا) ان تقييد المنعم بانه قد طلب الشكر عليها خطأ آخر لمنافاته لمذهبنا وهم يريدون حكاية دليلنا فانا نقول ان وجوب شكر المنعم عقلى لاشرعى وانما الشرع مؤكد

و(ثالثا) ان عدم تسليم كون العرفان الحاصل بالنظر دافعا للخوف لاحتمال فساد النظر خطأ ثالث لان كل قاطع لايتصور حين قطعه انه مخطىء ولا يحتمل فساد نظره اذ يرى انه قد انكشف له الواقع والالم يكن قاطعا فكيف لايرتفع خوفه وان كان مخطئاً فى نفس الامر والواقع ، بل عرفت فى المبحث السابق ان النظر دافع للخوف و ان لم يؤد الى القطع لانه غاية المقدور (فان قلت) المقصود ان من يريد النظر يحتمل انه على تقدير قطعه يكون مخطئاً فلايكون الاقدام على النظر مؤمّنا من الخطأ ودافعا للخوف حتى يجب (قلت) انه وان احتمل ذلك الا انه يعلم بانتفاء الخوف معه لعلمه بكون القاطع معذورا وان اخطا فالانسان بدون النظر فى خوف ومع النظر يحصل له الامان لعلمه

بانه اما ان يحصل له القطع اولا وعلى التقديرين يكـون معذورا آمنا لان ذلك غاية مقدوره .

و اما ماذكره فى دفع الدور فلا ربط له بقدمتى الدور اللتين ذكرهما المصنف، لان الاولى قائلة ان معرفة الايجاب متوقفة على معرفة الموجب والثانية قائلة ان معرفة الموجب متوقفة على معرفة الايجاب وصريح ماذكره الفضل منع توقف وجوب المعرفة على معرفة الايجاب وهو اجنبى عن المقدمتين .

واماماذكره بالنسبة الى تكليف غير العارف فمماتلقفه من المواقف وشرحها بلفظه من دون معرفة بعده صلوحه للجواب، فانه يرد عليه امور :

(الاول) انه غير مرتبط بمراد المصنف لانه اراد بغير العارف من لم يعرف الله تعالى لا الغافل عن التكليف .

(الثانى) انه زعم ان شرط التكليف فهمه وفسر الغافل بمن لايفهم الخطاب ثم حكم بان تكليفه غير محال ، وهو تناف ظاهر لانه اذا اشترط فى التكليف فهمه و كان الغافل لايفهم الخطاب فكيف يجوز تكليفه .

(الثالث) ان كلام المصنف اشتمل على مقدمتين لا ربط لجواب الفضل بهما ، الاولى ان غير العارف بالله بما هو غير عارف به يستحيل ان يعرف ان الله قد امره وان امتثال امره واجب ، الثانية انه اذا استحال ذلك استحال امر الله تعالى والالزم تكليف مالايطاق، و من الواضح ان ما ذكره لايصلح ان يكون ردا لاحدى المقدمتين لو كان له معنى .

الله تعالى قادر على كل مقدور

قال المصنف اعلى الله مقامه

(المسئلة الثالثة) فى صفاته تعالى وفيها مباحث (الاول) انه تعالى قادر على كل مقدور، الحق ذلك ، لان المقتضى لتعلق القدرة بالمقدور هو الامكان فيكون الله تعالى قادرا على جميع المقدورات ، وخالف فى ذلك جماعة من الجمهور فقال بعضهم انه لايقدر على مثل مقدور العبد ، وقال آخرون انه تعالى لايقدر على غير مقدور العبد ، و قال اخـرون انه

تعالى لايقدر على القبيح ، وقال آخرون انه لايقدر ان يخلق فينا علماضروريا يتعلق بما علمناه مكتسباً، وكل ذلك بسبب سوء فهمهم وقلة تحصيلهم' والاصل فى هذا انه تعالى واجب الوجود وكل ماعداه ممكن وكل ممكن فانه انما يصـدر عنه اويصدر عمايصدر عنـه ' ولو عرف هؤلاء الله تعالى حق معرفته لم تتعدد اراؤهـم و لاتشعبوا بحسب ماتشعبت اهواؤهم .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان قدرته تعالى تعم سائر المقدورات والدليل عليه ان المقتضى للقدرة هى الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذاثبتت قدرته على بعضها ثبتت على كلها ، هذا مذهبهم وقدوافقهم الامامية فى هذا وان خالفهم المعتزلة، فقوله خالف فى ذلك جماعة من الجمهور ان اراد به الاشاعـرة فهوافتراء وان اراد به غيرهم فهوتلبيس و اراءة للطالبين ان مذهبهم هذا ، لان الجمهور فى هذا الكتاب لايطلقه الاعلى لاشاعرة ، و بالجملة تعصبه ظاهر وغرضه غيرخاف ، واما قول بعضهم ان الله تعالى لايقدر على مثل مقدور العبد فهومذهب ابى القاسم البلخى، واما انه تعالى لايقدر ان يخلق فينا علما ضروريا فهومذهب جماعة مجهولين ولم اعرف من نقله سوى هذاالرجل و الحق ماقدمناه .

واقول

لا يخفى ان المقدمة الاولى من دليلهم المذكور القائلة ان المقتضى للقدرة هو الذات مبنية على ان صفاته تعالى غيرذاته وسياتى ان شاء الله تعالى انها عين ذاته ، كما ان المقدمة الثانية القائلة المصحح للمقدورية هوالامكان مستلزمة للدور اوالتسلسل لان صفاته سبحانه عندهم ممكنة ومنها القدرة فيلزم ان تكون القدرة مقدورة و هودوراو تسلسل واما المقدمة الثالثة القائلة ان نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فمحل اشكال كيف و اقتضاء الذات لصفاتها الممكنة عند هم بالايجاب وباقى الممكنات بالاختيار ، فتختلف النسبة ' وعليه فمن الجائز ان تكون مقدورية بعض الممكنات للذات مشروطة بشرط منتف اوأن لمقدوريتها لها مانعافلايثبت عموم قدرته، فالاولى الاستدلال عقلا لعموم قدرته تعالى بماذكره المصنف من ان المقتضى اى العلة لتعلق القدرة بالمقدور هوالامكان

ضرورة توقف ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر على القدرة (فان قلت) انما يثبت بهذا الدليل عموم مقدورية الممكنات لاعموم قدرته تعالى اذلواثبت عمومها لاثبت عموم قدرة العبد ايضا لجريان الدليل بعينه فيها فيجوزان يكون بعض الممكنات مقدور الله تعالى و بعضها مقدوراللعبد خاصة لاختلاف الخصوصيات (قلت) الامكان يستدعى الحاجة الى المؤثر والانتهاء الى الواجب تعالى فيصلح هذا الدليل دليلا لعموم قدرته تعالى بلحاظ مايستتبعه الامكان من حاجة كل ممكن اليه عزوجل لابلحاظ ذات الامكان فقط حتى يلزم عموم قدرة العبد ايضا ، (فان قلت) الحاجة انما تقتضى تأثر الممكن عن الواجب ولو بنحو الايجاب فلايلزم عموم قدرته لكل ممكن لجواز كونه سبحانه موجبا لبعض الممكنات كمايقوله الاشاعرة في صفات البارى سبحانه والايجاب مناف للقدرة على الصحيح لاعتبار ان تكون صالحة للفعل والترك (قلت) لايصح فرض كونه تعالى موجبا لاستلزامه تعدد القدماء وهو باطل كماستعرفه ان شاء الله تعالى .

واماقوله (ان اراد به الاشاعرة فهوافتراء وان اراد به غيرهم فهو تلبيس) ففيه انه اراد به من قدموا على امير المؤمنين ع غيره لتصريحه في البحث الاتى بان اباهاشم من الجمهور ، وفي مباحث البقاء بان النظام منهم مع انهمامن المعتزلة ، فلاتلبيس منه ، هذا وللقوم اقوال اخر لم يتعرض لها المصنف ذكر في المواقف بعضها وذكر ابن حزم في اواخر الجزء الثانى من الملل والنحل جملة منها وحكى نصير الدين الطوسى فى كتاب قواعد العقائد القول بانه تعالى لايقدران يخلق فينا علما يتعلق بماعلمناه مكتسبا ، واعلم ان قولنا بانه تعالى قادر على القبيح لادخل له بالوقوع فان القدرة على الشيء بماهو ممكن بالذات لاتنافى امتناعه اووجوبه بالغير وهوظاهر ، ويدل من النقل على عموم قدرته تعالى مثل قوله تعالى: (والله على كل شيء قدير)

الله تعالى مخالف لغيره

قال المصنف طيب الله ضريحه

(المبحث الثانى) فى انه تعالى مخالف لغيره ، العقل والسمع متطابقان على عدم مايشبهه تعالى فيكون مخالفا لجميع الاشيآء بنفس حقيقته، وذهب ابوهاشم من الجمهور و اتباعه الى انه تعالى يخالف ماعداه بصفة الالهية وان ذاته مساوية لغيره من الذوات وقد كابر الضرورة ههنا الحاكمة بان الاشياء المتساوية يلزمها لازم واحد لايجوز اختلافها فيه ، فلو كانت ذاته تعالى مساوية لغيره من الذوات لساواها فى اللوازم فيكون القدم او الحدوث او التجرد او المقارنة الى غير ذلك من اللوازم مشتركا بينها و بين الله تعالى عن ذلك علوا كبيراً، ثم انهم ذهبوا مذهبا غريبا عجيباً وهو ان هذه الصفة الموجبة للمخالفة غير معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة وهذا الكلام غير معقول فى غاية السفسطة .

وقال الفضل

مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات و المخالفة بينه و بينها لذاته المخصوصة لالامر زائد عليه . وهكذا ذهب الى ان المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هى بالذات وليس بين الحقائق اشتراك الا فى الاسمآء والاحكام دون الاجزاء المقومة ، و قال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات فى الذاتية و الحقيقة وانما يمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب و الحياة والعلم التام و القدرة التامة ، و اما عند ابى هاشم فانه يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خاصة خامسة هى الموجبة لهذه الاربعة تسمى بالالهية و هذا مذهب ابى هاشم و هو من المعتزلة .

واقول

هذا كله من كلام المواقف وشرحها الى قوله تسمى بالالهية فكانه جآء ناقلا لكلام مهملا بلا فائدة تتعلق بالجواب عن ابى هاشم وغيره من مثبتى الاحوال و قوله هو من المعتزلة لاينفعه لان بعض مثبتى الاحوال من الاشاعرة وهم قائلون بمقالة ابى هاشم ، على ان المصنف بصدد الرد على الجمهور مطلقا من دون خصوصية للاشاعرة، ثم ان الاشعرى يقول ان الاشتراك

بالاحكام يستلزم الاشتراك بالذات والذاتيات فما معنى حكمه بالمخالفة بين الموجودات فى الذات مع اشتراكها فى الاحكام اللهم الاان يريد بالاحكام الامور الاعتبارية لاالحقيقية هذا واستدل ايضا اصحابنا وغيرهم على المخالفة بانه تعالى لوشاركه غيره فى الذات و الحقيقة لخالفه بالتعيين لضرورة التعدد ، ولاريب ان مابه الافتراق غيرما به الاتفاق فيلزم التركيب فى هوية الواجب تعالى وهو باطل ، وبقوله تعالى (ليس كمثله شيء) واستدل ابوهاشم واتباعه على المساواة بان الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومحل القسمة مشترك بين اقسامه ورد بان المشترك هومفهوم الذات وهو اعتبارى فلا ينفع الاشتراك فيه فى اثبات الاشتراك بالحقيقة والماهية.

انه تعالى ليس بجسم

قال المصنف ضاعف الله ثوابه

(المبحث الثالث) فى انه تعالى ليس بجسم ، اطبق العقلاء على ذلك الا اهل الظاهر كداود والحنابلة كلهم فانهم قالوا ان الله تعالى جسم يجلس على العرش ويفضل عنه كل جانب ستة اشبار بشبره وانه ينزل فى كل جمعة على حمار ينادى الى الصباح هل من تائب هل من مستغفر ، وحملوا آيات التشبيه على ظواهرها ، والسبب فى ذلك قلة تمييزهم وعدم تفطنهم بالمناقضة التى تلزمهم و انكار الضروريات التى تبطل مقالتهم ، فان الضرورة قاضية بان كل جسم لاينفك عن الحركة والسكون وقد ثبت فى علم الكلام انهما حادثان والضرورة قاضية بان مالاينفك عن المحدث فانه يكون محدثا فيلزم حدوث الله تعالى و الضرورة قاضية بان كل محدث فله محدث فيكون واجب الوجود مفتقراً الى مؤثر ويكون ممكنا فلايكون واجبا وهذا خلف ، وقد تمادى اكثرهم فقال انه تعالى يجوز عليه المصافحة وان المخلصين فى الدنيا يعانقونه فى الدنيا وقال داود اعفونى عن الفرج واللحية واسألونى عما وراء ذلك ، وقال ان معبوده جسم ذولحم ودم وجوارح واعضاء وانه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وعادته الملائكة لمااشتكت عيناه . فلينصف العاقل من نفسه هل يجوز له تقليد مثل هؤلاء ، و هل للعقل مجال فى تصديقهم فى هذه المقالات

الردية والاعتقادات الفاسدة وهل تثق النفس باصابة هؤلاء في شيء ألبتة.

وقال الفضل

ماذكره من مذهب المشبهة و المجسمة ، وهم على الباطل و ليسوا من الاشاعرة و اهل السنة و الجماعة ، و اماما نسبه الى الحنابلة فهو افتراء عليهم فان مذهب الامام احمد بن حنبل في المتشابهات ترك التأويل و توكيل العلم الى الله تعالى ، ولاهل السنة والجماعة ههنا طريقان احدهما ترك التأويل وهوما اختاره احمد وتوكيل العلم الى الله تعالى كماقال الله تعالى (والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا) فهؤلاء يتركون آيات التشبيه على ظواهرها مع نفي الكيفية والنقص عن ذاته وصفاته تعالى لا انهم يقولون بالجسمية المشاركة للاجسام كماذهب اليه المشبهة فلم لايجوز تقليد هؤلاء واى فساد يلزم من هذا الطريق مع ان نص القران يوافقهم في توكيل العلم الى الله تعالى ، وماذكره من الطامات والترهات فليس من مذهب اهل الحق والرجل معتاد بالطامات.

واقول

المفهوم من كلامه ان اسم اهل السنة و الجماعة مخصوص بالاشاعرة وهو غير مسلم عند المعتزلة والمجسمة وغيرهم فهم في هذا الاسم سواء و كيف يختص هذا الاسم بالاشاعرة وهو قد حدث قبل شيخهم الاشعري في ايام معوية و نسب الشهرستاني في الملل والنحل القول بالجسمية الى الكرامية وعدهم من الصفاتية وهم من اهل السنة و نسبه في المواقف أليهم ايضا والى مقاتل بن سليمان وغيره ، وذكرفيها وفي الملل والنحل مثل ما ذكره المصنف ره من خرافات المجسمة واضعافه .

واماماذكره من ان مذهب احمدبن حنبل ليس كذلك ففيه ماقاله السيد السعيد ره انه كذلك بشهادة فخرالدين الرازي حيث قال في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي (ان احمدبن حنبل كان في نهاية الانكار على المتكلمين في التنزيه و لماكان في غاية المحبة للشافعي ادعت المشبهة انه على مذهبهم) ولوسلم سلامة احمد من القول بالتشبيه فالمصنف رحمه الله انما نقل القول بالجسمية عن الحنابلة و لاملازمة بينهم وبينه في المسائل الاصولية بل وبعض الفرعية كغيره من مذاهبهم مع اتباعه ، ثم ماذكره من ان احمد يترك آيات التشبيه على ظواهرها مع نفي الكيفية والنقص تناقض ظاهر فان

ابقاءها على ظواهرها يقتضي الجسمية واثبات كيفية ماوذلك نقص، على ان اقل مايقتضيه ترك التأويل التوقف في نفي التشبيه والجسمية ولذا انكر على اهل التنزية كما ذكره الرازي وذلك كاف في نقص احمد اذصار من المشككين فيما لايشك فيه ذو معرفة .

واما ما ذكره من ان نص القران يوافقهم فحاصله ان الاية الكريمة نص في ان الراسخين في العلم جاهلون بالمتشابهات ويكلون علمها الى الله تعالى بدعوى ان قوله تعالى (والراسخون في العلم يقولون) جملة مستانفة ولااظن عارفا يرضى به وينكران يكون (الراسخون) عطفا على لفظ الجلالة كيف وذلك يستلزم بعد مخالفة الظاهران يكون علم التاويل مختصا بالله تعالى فيكون النبي ص مرسلا بما يجهله ومايخلو عن الفائدة له ولأمته ومخطئاً في قوله بحق اميرالمؤمنين ع (انه عالم علم الكتاب) ، وظني ان الداعي لهم الى مخالفة الظاهر والتزام هذه المحاذير هو انكار فضل آل محمد ص فانهم لواقروا بان قوله والراسخون عطف على لفظ الجلالة لم يمكنهم انكار ان العترة من الراسخين في العلم العالمين بمتشابه القران بعد ان اخبر النبي ص بانهم قرناء القران ولا يفارقونه حتى يردا عليه الحوض فانه يقتضي علمهم بكل مافيه والا لافترق بينهم وبينه الجهل به ، فالحق ان الراسخين في العلم عالمون بالمتشابه كله وانهم مخصوصون بالعترة ولذا خصهم رسول الله ص بعدم المفارقة للقران واوجب على امته التمسك به و بهم .

انه تعالى ليس في جهة

قال المصنف شرف الله منزلته

(المبحث الرابع) في انه تعالى ليس في جهة، العقلاء كافة على ذلك خلافا للكرامية حيث قالوا انه تعالى في جهة الفوق ولم يعلموا ان الضرورة قضت بان كل ماهو في جهة فاما ان يكون لابثاً فيها اومتحركا عنها فهو لاينفك عن الحوادث وكل مالاينفك عن الحوادث فهو حادث كما تقدم .

وقال الفضل

هذا القول الكرامية لانهم من جملة من يقول انه جسم ولكن قالوا غرضنا من الجسم انه موجود لانه متصف بصفات الجسم فعلى هذا لا نزاع معهم الا فى التسمية و مأخذها التوقيف ولا توقيف ههنا و كونه تعالى فى جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بلا خلاف، لكن جرت العادة فى الدعاء بالتوجه الى جهة الفوق وذلك لان البركات الالهية انما تنزل من السمآء الى الارض، وقد جآء فى الحديث ان امرأة بكماء اتى بها الى النبى ص فقال لها رسول الله ص من الهك فاشارت الى السمآء فقبل رسول الله ص ايمانها وذلك لجريان العادة بالتوجه الى السمآء عند ذكر الاله، وهذا يمكن ان يكون مبنيا على ارادة العلو والتفوق فيعبرون عن العلو العقلى بالعلو الحسى، فان اراد الكرامية هذا المعنى فهو صحيح، وان ارادوا ما يلزم الاجسام من الكون فى الجهة والحيز فهو باطل.

واقول

ذكر الشهرستانى فى الملل والنحل الكرامية وعدهم من الصفاتية واهل السنة و قال هم اصحاب ابى عبدالله محمد بن كرام وهم طوائف يبلغ عددهم اثنتى عشرة فرقة ثم قال نص ابو عبدالله على ان لمعبوده على العرش استقرارا و على انه بجهة فوق ذاتا واطلق عليه اسم الجوهر فقال فى كتابه المسمى عذاب القبر انه احدى الذات احدى الجوهر وانه مماس للعرش من الصفحة العليا ويجوز عليه الانتقال والتحول والنزول، ومنهم من قال انه على بعض اجزاء العرش و قال بعضهم امتلأ العرش به، وصار المتاخرون منهم الى انه تعالى بجهة فوق ومحاذ للعرش، ثم اختلفوا فقال العابدية منهم ان بينه وبين العرش من البعد والمسافة ما لو قدر مشغولا بالجواهر لاتصلت به الى غير ذلك مما ذكره من خرافاتهم وضلالاتهم التى صاروا اليها بمجرد الهوى وعدم المبالاة بالله سبحانه، وقال فى المواقف وشرحها (ذهب ابو عبدالله محمد بن كرام الى انه تعالى فى الجهة ككون الاجسام فيها وهو ان يكون بحيث يشار اليه انه ههنا وهناك وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات) فعلى هذا كيف يقول الفضل كونه تعالى فى جهة الفوق على جهة الجسمية باطل بلا خلاف، ثم بعد هذا ناقض نفسه وردد فى مرادهم فانه لا يناسب الحكم بعدم الخلاف،

ثم ان اللازم بمقتضى التصريح بانه تعالى جوهر واثباتهم الجهة والحيز والمماسة لله تعالى وتجويزهم الحركة والانتقال عليه سبحانه ان يكون مرادهم بالجسم هو الجسم الحقيقى لا الموجود، لكن قال في المواقف وشرحها (الكرامية اى بعضهم قالوا هو جسم اى موجود وقوم اخرون منهم قالوا هو جسم اى قائم بنفسه فلا نزاع معهم على التفسيرين الا في التسمية و مأخذها التوقيف ولا توقيف ههنا) فلاحظ وتدبر واما حديث البكماء ففي المواقف ان السؤال وقع فيه باين الله لا من الهك كما ذكره الخصم و ذلك انسب في مقام الاستشهاد لو صح الحديث .

انه تعالى لا يتحد بغيره

قال المصنف اعلى الله مقامه

(المبحث الخامس) في انه تعالى لا يتحد بغيره ، الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد فانه لا يعقل صيرورة الشيئين شيئا واحدا وخالف في ذلك جماعة من الصوفية من الجمهور فحكموا بانه تعالى يتحد بابدان العارفين، حتى تمادى بعضهم وقال انه تعالى نفس الوجود وكل موجود هو الله تعالى وهذا عين الكفر والالحاد . الحمدلله الذى فضلنا باتباع اهل البيت دون اتباع اهل الاهواء الباطلة .

و قال الفضل

مذهب الاشاعرة انه تعالى لا يتحد بغيره لامتناع اتحاد الاثنين واما ما نسبه الى الصوفية من القول بالاتحاد فان اراد به محققى الصوفية كابى يزيد البسطامى و سهل بن عبدالله التسترى وابى القاسم الجنيد البغدادى والشيخ السهروردى فهذا نسبة باطلة وافتراء محض وحاشاهم عن ذلك بل صرحوا كلهم في عقائدهم ببطلان الاتحاد فانه مناف للعقل والشرع بل هم اهل محض التوحيد وحقيقة الاسلام ناشئة من اقوالهم ظاهرة على اعمالهم وعقائدهم، وهم اهل التوحيد والتمجيد وفي الحقيقة هم الفرقة الناجية ولهم في مصطلحاتهم عبارات تقصر عنها افهام غيرهم، وفي اصطلاحاتهم البقاء والفناء والمراد من (الفناء) محو العبد صفاته وهويته التعينية بكثرة الرياضات والاصطلام من الوارد الحق ، و (البقاء) هو تجلى

الربوبية على العبد بعد السلوك والمقامات فيبقى العبد بربه و هذه احوال لايطلع عليها الاار بابها ، ومن سمع شيئا من مقالاتهم ولم يفهم اراداتهم من تلك الكلمات حمل كلامهم على الاتحاد والحلول عصمنا الله من الوقيعة في اوليائه، فقد ورد في الحديث الصحيح القدسي (من عادى لي ولياً فقد اذنته بحرب) .

واما ما نقل عنهم انهم يقولون انه تعالى نفس الوجود فهذا مسئلة دقيقة لايصل حول فهمه اذهان مثل هذا الرجل، وجملتها انهم يقولون انه لاموجود الا الله ويريدون به ان الوجود الحقيقي لله تعالى لانه من ذاته لامن غيره فهو الموجود في الحقيقة وكل ماكان موجوداً غيره فوجوده من الله وهو في حد ذاته لاموجود ولامعدوم لانه ممكن وكل ممكن فان نسبة الوجود والعدم اليه على السوآء فوجوده من الله فهو موجود بوجود ظلي هو من ظلال الوجود الحقيقي فالموجود حقيقة هو الله تعالى وهذا عين التوحيد وكمال التفريد فمن نسبهم مع فهم هذه العقيدة الى الكفر فهو الكافر لانه كفر مسلما بجهة اسلامه

واقول

لاريب في قول جماعة من الصوفية بالاتحاد كما يشهد له انكار الخصم لصحة النسبة اذا اراد المصنف محققي الصوفية فلو اراد غيرهم لم ينكره الخصم ، وقال في المواقف (ان المخالف في هذين الاصلين يعني الحلول والاتحاد طوائف ثلاثة) الى ان قال(الثالثة بعض الصوفية وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد) ثم قال(ورأيت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لاحلول ولااتحاد اذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لانقول بها بل نقول ليس في دار الوجود غيره ديّار، وهذا العذر اشد قبحا و بطلانا من ذلك الجرم اذ يلزم تلك المخالطة التي لايجترىء على القول بها عاقل ولامميز ادنى تمييز) وقال التفتازاني في شرح المقاصد بعد ابطال الحلول والاتحاد (والمخالفون منهم نصارى) الى ان قال(ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك اذا امعن في السلوك وخاض لجة الوصول فربما يحل الله فيه ـ تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيراً ـ كالنار في الجمر بحيث لاتمايز او يتحد به بحيث لااثنينية ولا تغاير وصح ان يقول هو انا وانا هو، وحينئذ يرتفع الامر والنهي ويظهر من الغرائب والعجائب مالايتصور من البشر) وقال القوشجي في شرح التجريد عند بيان ان وجوب الوجود

يدل على نفي الاتحاد (قال بعض الصوفية اذا انتهى العارف نهاية مراتب العرفان انتفى هويته فصار الموجود هو الله وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد) وحينئذ فمعنى الفناء هو نفي الشخص هويته وصيرورته هوية اخرى فيصير الموجود هو الله وحده و يتحد وجود العبد بوجوده تعالى ، وعليه فمعنى البقاء هو بقاء العبد بلحاظ ترقيه الى الرتبة العالية واتحاده مع ربه فتكون كثرة الرياضات مفنية للعبد من جهة هويته الناقصة مبقية له من جهة كماله واتحاده مع الله سبحانه وهذا هو الكفر الصريح وعين الالحاد، فاذن صدق المصنف في نقله عن بعض الصوفية فما وجه تلك القعقعة التي ارتكبها الفضل وما ذلك الانكار والوقيعة بولي الله المصنف الصادق في نقله عن الخارجين عن الدين المخالفين لنهج سيد المرسلين في عبادته وجميع احواله .

واما ماذكره في تحقيق وحدة الوجود من ان نسبة الوجود و العدم الى الممكن على السواء فهو لا يقتضي الا نفي الرجحان الذاتي للممكن بالنسبة الى الوجود والعدم واما نفي الوجود الحقيقي للممكن كما زعمه فلا اللهم الا ان يكون بنحو المسامحة وعدّ وجود الممكن كلا وجود بالنسبة الى وجود الواجب لانه الاصل و وجود الممكن فرعه و اثره فعبر عن هذا بتلك الاصطلاحات الفارغة الهائلة لكنه غير ما يريده القائلون بوحدة الوجود من الصوفية فانهم يريدون ان الوجود المطلق عين الواجب تعالى و ان الممكنات تعينات له فيلزم منه نفي الماهية وان يكون وجود الممكنات من معينات وجود البارى ومصاديقه فيتم ما نقله المصنف عنهم من ان الله تعالى نفس الوجود وان كل موجود هو الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

انه تعالى لا يحل في غيره

قال المصنف رفع الله درجته

(المبحث السادس) في انه تعالى لا يحل في غيره ، من المعلوم القطعي ان الحال مفتقر الى المحل والضرورة قضت بان كل مفتقر الى الغير ممكن فلو كان الله تعالى حالا في غيره لزم امكانه فلا يكون واجبا وهذا خلف و خالفت الصوفية من الجمهور في ذلك وجوزوا

عليه الحلول فى ابدان العارفين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، فانظر الى هؤلاء المشايخ الذين يتبركون بمشاهدهم كيف اعتقادهم فى ربهم وتجويزهم عليه تارة الحلول واخرى الاتحاد وعبادتهم الرقص والتصفيق والغناء، وقد عاب الله على الجاهلية الكفار فى ذلك فقال عز من قائل (وما كان صلاتهم عند البيت الا مكاء وتصدية) واى تغفل ابلغ من تغفل من يتبرك بمن يتعبد الله بما عاب عليه الكفار، فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور ولقد شاهدت جماعة من الصوفية فى حضرة مولانا الحسين صلوات الله عليه وقد صلوا المغرب سوى شخص واحد منهم كان جالسا لم يصل ثم صلوا بعد ساعة العشاء سوى ذلك الشخص، فسألت بعضهم عن ترك صلاة ذلك الشخص فقال وما حاجة هذا الى الصلاة وقد وصل، أيجوز ان يجعل بينه وبين الله حاجبا، فقلت لا، فقال الصلاة حاجب بين العبد والرب، فانظر ايها العاقل الى هؤلاء وعقائدهم فى الله تعالى كما تقدم وعبادتهم ما سبق واعتذارهم فى ترك الصلاة كما مر، ومع ذلك فانهم عندهم الا بدال فهؤلاء اجهل الجهال .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة انه تعالى لا يجوز ان يحل فى غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبع وانه ينفى الوجوب الذاتى، وايضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه والا لاحتاج اليه لذاته ولزم حينئذ قدم المحل فيلزم محالان معا .

واما ما ذكر ان الجمهور من الصوفية جوزوا عليه الحلول فقد ذكرنا فى الفصل السابق انه ان اراد بهذه الصوفية مشايخنا المحققين فان اعتقاداتهم مشهورة ومن اراد الاطلاع على حقائق عقائدهم فليطالع الكتب التى وضعوها لبيان الاعتقادات كالعقائد المنسوبة الى سهل بن عبد الله التسترى وكاعتقادات الشيخ ابى عبد الله محمد بن الخفيف المشهور بالشيخ الكبير وكاعتقادات الشيخ حارث بن اسد المحاسبى وكالتعرف للكلابادى والرسالة للقشيرى وكالعقائد للشيخ ضياء الدين ابى النجيب السهروردى ، ليظهر عليه عقائدهم المطابقة للكتاب والسنة وما بالغوا فيه من نفى الحلول والاتحاد ،

واما ما ذكره من ان عبادتهم الرقص والتصفيق فوالله انه اراد ان يفضح فافتضح فاذا لم يكن المشايخ الصوفية من اهل العبادات مع جهدهم فى العبادة وتعمير الاوقات بوظائف

الطاعات وترك اللذات والاعراض عن المشتهيات فمن هو قادر على ان يعد نفسه من اهل الطاعات بالنسبة اليهم، نعم هذا الرجل الطاماتى الذى يصنف الكتاب، ويرد على اهل الحق ويبالغ فى انكار العلماء والاولياء طلبا لرضا السلطان محمد خدابنده ليعطيه ادرارا ويفيض عليه مدرارا فله ان لا يستحسن عبادة المشايخ المعرضين عن الدنيا الزاهدين عن الشهوات القاطعين بادية الرياضات، كما نقل ان ابا يزيد البسطامى ترك شرب الماء سنة تاديبا لنفسه حيث دعته نفسه الى شىء من اللذات، شاهت وجوه المنكرين وكلت ألسنتهم و عميت ابصارهم

واما ما ذكر ان الله عاب على اهل الجاهلية بالتصدية فما اجهله بالتفسير وباسباب نزول القرآن وقد ذكر ان طائفة من جهلة قريش كانوا يؤذون رسول الله ص بالمكاء والتصدية عند البيت ليوسوسوا عليه صلاته فانزل الله هذه الاية، وقد احل الله ورسوله اللهو فى مواضع كثيرة منها الختان والعرس والاملاك وايام العيد، والسماع الذى يعتاده الصوفية مشروط بشرائط كلها من الشرع ولهم فيها آداب و احوال لا يعرفها الجاهل فيقع فيها.

ثم ما نقل من قول واحد من القلندرية الفسقة الذين يزورون مشهد مولانا الحسين بايام الموسم والزيارة و جعله مستنداً للرد على كبار المشايخ المحققين المشهورين، فيا للعجب انسل الى الناس من كل حدب من حال هذا الرجل الطاماتى انه لم ينظر الى كتاب عوارف المعارف و الرسالة القشيرية ليعرف اهتمام القوم بمحافظة الصلوات و دقائق الاداب الذى لا يشق احد من الفقهاء من اهل جميع المذاهب غبارهم فى رعاية دقائق الاداب والخشوع والاهتمام بحفظها ومحافظتها ليعتقد فى كمالاتهم ويجعل قول قلندرى فاسق سندا فى جرحهم وانكارهم وهذا غاية التعصب والخروج عن قواعد الاسلام نعوذ بالله من عقائده الفاسدة الكاسدة.

واقول

لعل الفضل بعدوله عن دليل المصنف على بطلان الحلول الى الدليلين المذكورين الموجودين بلفظهما فى المواقف و شرحها تخيل ان الاشاعرة سلكوا طريقة اخرى فى الاستدلال على بطلان الحلول، ولم يعلم ان الادلة متكررة الذكر فى كتب المتكلمين وان المناط فى هذه الادلة حتى الاخير على استلزام الحلول الحاجة الى المحل والافتقار اليه، اذ لو منعه مانع لما تم شىء من هذه الادلة، فقد ذكر فى شرح المواقف وجه قول الماتن

فى الدليل الاخير (لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه) بقوله (اذلا بد فى الحلول من حاجة ويستحيل ان يعرض للغنى بالذات ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات لا يزول بالغير) على ان دليل المواقف الاول هو عين ما ذكره المصنف والاختلاف فى التعبير فالاولى الاقتصار على ما ذكره المصنف ثم انه لاريب فى قول جماعة بالحلول كما يدل عليه كلام المواقف و شرح المقاصد اللذان ذكرناهما فى المبحث السابق وقول القوشجى عند بيان ان وجوب الوجود يدل على نفى الحلول قال (وذهب بعض الصوفية الى انه تعالى يحل فى العارفين) ويشهد له ترديد الخصم فى مراد المصنف وان اغفل فيه ذكر القائلين بالحلول تلبيسا للامر وليتسنى له الكلام والطعن على ولى الله وداعى الحق المصنف اعلى الله مقامه .

واما انكاره على المصنف فى ان عباداتهم الرقص والتصفيق فهو انكار بارد قال فى الكشاف فى تفسير قوله تعالى «يحبهم ويحبونه» (واما ما يعتقده اجهل الناس واعداهم للعلم واهله وامقتهم للشرع واسوأهم طريقة وان كانت طريقتهم عند امثالهم من الجهلة والسفهاء شيئا واحداوهم الفرقة المفتعلة من التصوف وما يدينون به من المحبة والعشق والتغنى على كراسيهم خربها الله تعالى وفى مراقصهم عطلها الله بابيات الغزل المقولة فى المردان الذين يسمونهم شهداء وصعقاتهم التى اين منها صعقة موسى عند دك الطور فتعالى الله عنه علوا كبيرا) وكيف ينكر على المصنف والحال ان ابن الفارض وهو من اكبر مشايخهم قد كان جل فضائله عندهم الرقص والغناء والصعقة فى اللهو واللعب ، فلولم يكن ذلك طريقة مالوفة عندهم وشرفا كبيرا بينهم لما مدحوه بتلك الجهالات ، نقل شارح ديوانه عن ولده انه قال رايت الشيخ نهض ورقص طويلا وتواجد وجدا عظيما وتحدر منه عرق كثير حتى سال تحت قدميه وخر الى الارض واضطرب اضطرابا عظيما ، الى ان قال فسألته عن سبب ذلك فقال يا ولدى فتح الله على بمعنى فى بيت لم يفتح على مثله وهو

وعلى تفنن واصفيه بحسنه … يفنى الزمان وفيه ما لا يوصف

وقال ولده «كان الشيخ ماشيا فى السوق بالقاهرة فمر على جماعة من الحرس يضربون بالناقوس ويغنون بهذين البيتين وهما

مولاى نبتغى منك وصال … مولاى فلم تسمح فنمنا بخيال

مولاى فلم يطرق فلاشك بان … ما نحن اذن عندك مولاى ببال

فلما سمعهم الشيخ صرخ صرخة عظيمة ورقص رقصا كثيرا فى وسط الطريق ورقص جماعة كثيرة من المارين فى الطريق حتى صارت جولة واسماع عظيم والحرس يكررون ذلك وخلع الشيخ كل ماعليه من الثياب ورمى بها اليهم وخلع النـاس معه ثيابهم وحمل بين النـاس الى الجامع الازهر وهو عريان مكشوف الراس واقام فى هذه السكرة اياما ملقى على ظهره مسجى كالميت» وفى تتمة الواقعة انهم اتخذوا ثيابه للتبرك

وحكى والده قال (حج الشيخ شهاب الدين السهروردى شيخ الصوفية الى ان قال فصرخ الشيخ شهاب الدين وخلع كل ماكان عليه وخلع المشايخ و القوم الحاضرون كل ماكان عليهم) فهذه فضائلهم بين تجنن و رقص وغناء وكشف العورات و ترك الصلاة اياما يدعون بذلك حب الله وذكره وعبادته .

اقـال الله صفق لـى و عن　　　　وقل كفرا وسم الكفر ذكـرا

واما وصفهم به من ترك اللذات والشهوات فالظاهر انه من قبيل ماانتقاه من ترك شرب الماء سنة الذى لايصدق به عاقل وهو ممالم ترد به الشريعة المطهرة بل حرمته لانه من الالقاء باليد الى التهلكة واضرار النفس وتأليمها، فليت شعرى اكان نبينا الاطيب والانبياء قبله وخواصهم على تلك الاداب والاحوال السخيفة والعبادات الساخرة، اوكان المشايخ افضل منهم واعرف بالله واعبد له اوكانت الاحـوال والعبادات مما زينها الشيطان والهوى ودعت اليها النفس الامارة للسمعة والامتياز على الناس .

واماماذكره من ان المصنف صنف هذا الكتاب طلبا لرضا السلطان فمن المضحكات لان ذلك السلطان الرشيد انما نال سعادة الايمان بسعى الامام المصنف وارشاده وهو أمس من السلطان بمذهب الامامية فكيف يطلب رضاه بتصنيف هذا الكتاب ، واعجب من ذلك قوله ليعطيه ادرارا فان هذا ليس من عادة علمآء الامامية لاسيما المصنف الذى طلق الدنيا بعد ان جاءته وهجر الرياسة بعد ان واتته وعاد الى بلاده .

واعجب من الجميع نسبة الجهل بالتفسير الى المصنف وذكره احد الوجهين فى نزول الاية ليروج فيه تأييد طريقة الصوفية والافالمذكور عند اصحابه فى نزول الايـة وجهان احدهما ماذكره والثانى ماعن ابن عباس كانت بطون يطوفون بالبيت عراة يصفرون ويصفقون ونحوه عن ابن عمر ، فهم يقيمون الصفير والتصفيق مقام الصلاة بحسب طريقتهم ،وهذا

الوجه انسب بتعبير الاية بالصلاة وارجح عند المفسرين، وهو دال على ان الله سبحانه عاب اهل الجاهلية بجعل التصفيق عبادة فكيف اذا انضم اليه الرقص والغناء والصياح، والمصنف قد بين الايراد على هذا الوجه الظاهر الراجح والا فاى وجه لتسمية الاية لذلك العمل بالصلاة على انه لاتنا فى بين الوجهين لجواز ان تكون قريش بعبادتها السخيفة ارادت ان توسوس على النبى ص فى صلاته

واما قوله وقد احل الله ورسوله اللهو فى مواضع فلوسلم فلهو الصوفية خارج عن هذه المواضع عادة وهو دائم للعبادة فى كراسيهم ومراقصهم كما يستفاد من كلام الكشاف السابق ولا يتوقف على وقت وشرط كاستماعهم للغناء روى ابن خلكان فى ترجمة الجنيد من وفيات الاعيان وهو من اكبر مشايخ الصوفية: «انه قال ما انتفعت بشىء انتفاعى بابيات سمعتها، قيل له وما هى، قال مررت بدرب القراطيس فسمعت جارية تغنى من دار فانصت لها فسمعتها تقول:

اذا قلت اهدى الهجر لى حلل البلى ... تقولين لولا الهجر لم يطب الحب
وان قلت هذا القلب احرقه الهوى ... تقولى بنيران الهوى شرف القلب
و ان قلت ما اذنبت قلت مجيبة ... حياتك ذنب لا يقاس بــه ذنب

فصعقت وصحت» وليت شعرى كيف حسن له الانصات الى غناء الاجنبية و كيف لم ينتفع بكتاب الله العظيم و كلمات نبيه الكريم مثل ما انتفع بشعر المغنية وظنى انه لو انضم الى غناها رقصها معه لكان انفع .

واما ما شاهده المصنف فى حضرة سيد الشهداء عليه السلام فغير عجيب من جهة ترك الصلاة فهذا ابن الفارض المعظم عندهم قد اقام اياما فى سكرته بلا صلاة كما عرفت وقال شارح ديوانه : «حكى جماعة ممن يوثق بهم ممن صحبوه وباطنوه انه لم ينظمها ـ اى قصيدته التى زعم ان النبى ص فى المنام سماها بنظم السلوك ـ على حد نظم الشعراء اشعارهم بل كانت تحصل له جذبات يغيب فيها عن حواسه الاسبوع والعشرة ايام فاذا افاق املى ما فتح الله عليه منها من الثلاثين والاربعين والخمسين بيتاً، ثم يدع حتى يعتاده ذلك الحال» والظاهر ان المراد بغيبوبة حواسه مجرد تعطيل حركته الظاهرية عن فعل الواجبات ونحوها والا فكيف يقدر على نظم الشعر ولا يمكن دعوى الكرامة بفتح الله عليه من دون

شعوره اصلا فان الكرامة لاتكون مع عدم التوفيق للصلاة التی هی عمود الدين ، وكذا ماشاهده المصنف غير عجيب من جهة دعوى الوصول الى الله تعالى فان عليها جماعة من الصوفية كما صرح به ابن القيم الحنبلی فی شرح منازل السائرين على مانقله السيد السعيد عنه قال « ويعرض للسالك على درب الفناء معاطب ومهالك لاينجيه منها الا بصيرة العلم منها اذا اقتحم عقبة الفناء ظن ان صاحبها قد سقط عنه الامر والنهی ويقول قائلهم من شهد الحقيقة سقط عنه الامر ، ويحتجون بقوله تعالى (اعبد ربك حتى ياتيك اليقين) ويفسرون اليقين بشهود الحكم التكوينی وهی الحقيقة عندهم وهذا زندقة ونفاق وكذب منهم على انفسهم ونبيهم واٰلههم »

وعن الغزالی فی الاحياء انه انكر على دعواهم بلوغ العبد بينه وبين الله الى حالة اسقطت عنه الصلاة واحلت له شرب الخمر ولبس الحرير وترك الصلاة ونحوها وحكم بان قائل هذا يجب قتله وان كان فی خلوده فی النار نظر ،

وعن اليافعی اليمنی الشافعی انه انتصر لهم فی كتابه الموسوم برفض الصالحين ورد على الغزالی ، فقال « ولو ان الله تعالى اذن لبعض عباده ان يلبس ثوب حرير مثلا وعلم العبد ذلك الاذن يقينا فلبسه لم يكن متهتكا للشرع » ثم قال « فان قيل من اين يحصل له علم اليقين قلت من حيث حصل الخضر حيث قتل الغلام وهو ولی لا نبی على القول الصحيح عند اهل العلم كما ان الصحيح عند اهل الجمهور انه الاٰن حی وبهذا قطع الاولياء ورجحه الفقهاء والاصوليون واكثر المحدثين » وفيه انه لو جاز هذا لجاز نسخ احكام الشريعة بلا نبوة ومن سوغ هذا فقد اعطى منزلة الانبياء لغيرهم و اثبت انبياء بلا خاصة نبوة من العصمة والنص من الله تعالى ونحوهما ونفی الحاجة الى النبی فی الاحكام وهذا مخالف لضرورة الدين ، وقد قال رسول الله ص حلال محمد حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة

واما ما صدر عن الخضر لو سلم عدم نبوته فليس من القطع بالاحكام بل فی الموضوعات وهو خارج عن المقام فان قتل مثل الغلام جائز فی شريعة موسى ع لكن موسى لم يعلم انه من الاشخاص الذين يجوز قتلهم ولذا بعد العلم ترك الانكار ، مع ان كلام اليافعی خارج عن محل النزاع لان الكلام فی دعوى ان من شهد الحقيقة سقطت عنه الاحكام بحسب الشرع الاحمدی ويكون شرعا كالطفل فی عدم التكليف له لافی امكان ان يحصل لشخص يقين

بانه غير مكلف باحكام المسلمين كنبى جاءه شرع جديد ، ولاريب ان الاول بل الثانى مخالف لضرورة الدين وقائله كافر واجب القتل كما قال الغزالى، هذا وينقل عن الصوفية ضلال آخر وهو القول بالتناسخ قاتلهم الله تعالى وعطل ديارهم .

حقيقة الكلام

قال المصنف طيب الله رمسه

(المبحث السابع) فى انه تعالى متكلم وفيه مطالب (الاول) فى حقيقة الكلام، الكلام عند العقلاء عبارة عن المؤلف من الحروف المسموعة واثبت الاشاعرة كلاماً آخر نفسانيا مغايرا لهذه الحروف والاصوات وهذه الحروف والاصوات دالة عليه، وهذا غير معقول فان كل عاقل انما يفهم من الكلام ما قلناه فاما ماذهبوا اليه فانه غير معقول لهم ولغيرهم البتة فكيف يجوز اثباته لله تعالى، وهل هذا الاجهل عظيم لان الضرورة قاضية بسبق التصور على التصديق واذقد تمهدت هذه المقدمة فنقول لاشك فى انه تعالى متكلم على معنى انه اوجد حروفا واصواتا مسموعة قائمة بالاجسام الجمادية كما كلم الله موسى من الشجرة فاوجد فيها الحروف والاصوات، والاشاعرة خالفوا عقولهم وعقول كافة البشر فاثبتوا له تعالى كلاما لايفهمونه هم ولاغيرهم واثبات مثل هذا الشيء والمكابرة عليه مع انه غير متصور البتة فضلا عن ان يكون مداولا عليه معلوم البطلان، ومع ذلك فانه صادر منا اوفينا ولا نعقله نحن ولامن ادعى ثبوته .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء ع عليه فانه متواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى ،

ثم ان الكلام عندهم لفظ مشترك تارة يطلقونه على المؤلف من الحروف المسموعة وتارة يطلقونه عى المعنى القائم بالنفس الذى يعبر عنه بالالفاظ ويقولون هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته، ولابد من اثبات هذا الكلام فان العرف لايفهمون من الكلام الا المؤلف

من الحروف والاصوات فنقول :
(اولا) ليرجع الشخص الى نفسه انه اذا اراد التكلم بالكلام فهل يفهم من ذاته انه يزور ويرتب معانى ، فيعزم على التكلم بها كما ان من اراد الدخول على السلطان او العالم فانه يرتب فى نفسه معانى واشياء ويقول فى نفسه سأتكلم بهذا فالمنصف يجد من نفسه هذا البتة فهذا هو الكلام النفسى. ثم نقول على طريقة الدليل ان الالفاظ التى نتكلم بها لها مدلولات قائمة بالنفس ، فنقول هذه المدلولات هى الكلام النفسى ، فان قال الخصم تلك المدلولات هى عبارة عن العلم بتلك المعانى قلنا هى غير العلم لان من جملة الكلام الخبر وقد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه فالخبر عن الشىء غير العلم به ، فان قال هو الارادة قلنا هو غير الارادة لان من جملة الكلام الامر وقد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه اولا فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمامور به وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه ، واعترض عليه بان الموجود فى هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا ، و اقول لا نسلم عدم الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب وهو الطلب ، ثم ان فى الصورتين لابد من تحقق الطلب من الآمر لان اعتذاره واختباره موقوفان على امرين الطلب منه مع عدم الفعل من المامور وكلاهما لابد ان يكونا محققين ليحصل الاعتذار والاختبار ، قال صاحب المواقف ههنا (ولو قالت المعتزلة انه اى المعنى النفسى الذى يغاير العبارات فى الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او يصير سببا لاعتقاده ارادته اى ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيداً لان ارادة فعل كذلك موجودة فى الخبر و الامر ومغايرة لما يدل عليها من الامور المتغيرة و المختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يامر بما لا يريد و حينئذ لا يثبت معنى نفسى يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة كما تدعيه الاشاعرة) هذا كلام صاحب المواقف واقول من اخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له ارادة شىء اصلا بل يصدر عنه الاخبار وهو يدل على مدلول هو الكلام النفسى من غير ارادة فى ذلك الاخبار لشىء من الاشيآء ، واما فى الامر وان كان هذه الارادة موجودة ولكن ظاهر انه ليس عين الطلب الذى هو مدلول الامر بل شىء يلزم ذلك الطلب فاذن تلك

الارادة مغايرة للمعنى النفسى الذى هو الطلب فى هذا الامر وهو المطلوب . واما ثبت ان ههنا صفة هى غير الارادة والعلم فنقول هو الكلام النفسانى فاذن هو متصور عند العقل ظاهر لمن راجع وجدانه غاية الظهور فمن ادعى بطلانه وعدم كونه متصورا فهو مبطل ،
و اما من ذهب الى ان كلام الله تعالى هو اصوات وحروف يخلقها الله تعالى فى غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل اوالنبى وهو حادث فيتجه عليه ان كل عاقل يعلم ان المتكلم من قامت به صفة التكلم و خالق الكلام لايقال انه متكلم كما ان خالق الذوق لايقال انه ذائق و هذا ظاهر البطلان عند من يعرف اللغة والصرف فضلا عن اهل التحقيق نعم الاصوات و الحروف دالة على كلام الله تعالى و يطلق عليها الكلام ايضا ولكن الكلام فى الحقيقة هو ذلك المعنى النفسى كما اثبتناه .

و اقول

لايخفى انه اذا صدر من المتكلم خبر فليس هناك الاخمسة امور (الاول) اللفظ الصادر عنه (الثانى) معانى مفردات اللفظ ومعنى هيئته (الثالث) تصور الالفاظ والمعانى (الرابع) مطابقة النسبة للواقع وعدمها (الخامس) التصديق والعلم بالنسبة الثبوتية والسلبية حيث يكون معتقدا بها ، كما انه اذا صدر منه امر او نهى لم يكن هناك الاربعة امور الثلاثة الاول و رابع هو الارادة والكراهة ومقدماتهما كتصور المرجحات والتصديق بها ، ومن الواضح ان الكلام النفسى الذى يعنونه فى الخبر مخالف للامر الاول و كذا للثانى لان معانى المفردات و الهيئة امور خارجية غالبا غير قديمة فكيف تكون هى المراد بالكلام النفسى ومخالف ايضا للرابع ضرورة انه غير المطابقة للواقع وعدمها و للثالث و الخامس لانه غير تصور الاطراف و العلم بالنسبة باقرارهم ، فلايكون الكلام النفسى فى الخبر معقولا .

و اما ماذكره من صورة التزوير فلايدل على وجود غير المذكورات الخمسة فان ترتيب اجزاء الكلام اومعانيه فى الذهن لايقتضى اكثر من تصورها قبل النطق ، كما ان انتفاء العلم عن المخبر الشاك او العالم بالخلاف لايقتضى الاانتفاء التصديق بالمخبر به لاثبوت امر آخر غير الخمسة .

و كذا الحال فى الكلام النفسى فى الامر و النهى لانه لايصح ان يراد به الاولان

اعنى اللفظ ومعانى مفرداته وهيئته وهو ظاهر ولا الثالث اعنى تصور الالفاظ والمعانى ولا الرابع اعنى الارادة والكراهة ومقدماتهما لان هذين الامرين ليسا بكلام نفسى عندهم ولا نعقل امرا غير المذكورات يكون كلاما نفسيا ، و اما خلو صورتى الاعتذار والاختبار عن الارادة والكراهة فلا يدل على وجود طلب آخر حتى يكون كلاما نفسيا فإنا لا نجد فى الصورتين طلبا فى النفس اصلا كما لا نجد فى غيرهما الا طلبا واحدا يعبر عنه بالطلب مرة وبالارادة و الكراهة اخرى ، و اما ما قاله من وجود الطلب فى الصورتين بدليل وجوده عند المخاطب و بدليل صحة اعتذار المتكلم و اختباره الدالة على حصول طلب منه ، ففيه ان معنى وجود الطلب عند المخاطب انما هو تصوره وفهمه اياه فلا يتوقف على حصوله عند المتكلم فى الواقع نظير ما يفهمه السامع للخبر الكاذب فانه لا يتوقف على ثبوته فى الواقع ، واما صحة الاعتذار و الاختبار فلا تتوقف الا على اظهار ثبوت الطلب فلا يكون الموجود فى الصورتين الا صيغة الطلب وصورته لا حقيقته (فان قلت) فعلى هذا يخلو الامر و النهى عن المعنى واقعا فى الصورتين (قلت) ان اريد من الخلو عن المعنى انتفاء ذاته واقعا وعند المتكلم فنحن نلتزم به ولا يضر فى الدلالة كما فى الخبر الكاذب وان اريد انتفاؤه فى مقام الدلالة عند السامع فهو ممنوع ، لان ثبوت المعنى عند السامع انما يكون بتصوره له وهو حاصل عند سماع اللفظ للعالم بمعناه ولا يتوقف على العلم بارادة المتكلم له ، على انه قد يقال ان معنى الامر والنهى ليس هو الارادة و الكراهة القائمتين بالنفس حتى يلزم انتفاء المعنى فى صورتى الاختبار والاعتذار بل هو الارادة والكراهة القائمتان باللفظ بانشائه لهما لان صيغ الانشاء منشئة وموجدة لمعانيها لا حاكية عن امور نفسية غاية الامر ان الامور النفسية اذا ثبتت فى الواقع تكون داعية لانشاء الطلب والارادة والكراهة واذا لم تثبت يكون الداعى غيرها كالاختبار و اظهار العذر فى الصورتين ، فحينئذ يكون المعنى فى الصورتين موجودا حقيقة كغيرهما الا انه موجود بوجود انشائى فى الجميع ، و مثله الكلام فى سائر الصيغ الانشائية ، و كيف كان فنحن فى غنى عما ذكره الفضل عن المواقف فلا حاجة الى الاطالة بتحقيق امره والنظر فيما اورده عليه.

و اما قوله (ان كل عاقل يعلم ان المتكلم من قامت به صفة التكلم) فقد خالف به الاشاعرة حيث قالوا المتكلم من قام به الكلام كما ذكره القوشجي وقد فر بذلك عما اورد عليهم وذكره الشريف الجرجاني على ما نقل عنه ، وهو ان الكلام هيئات و كيفيات عارضة للصوت القائم بالهوآء فيكون الكلام قائما بالهوآء و الهوآء ليس قائما بالمتكلم حتى يقال ما قام به قائم بالمتكلم بالواسطة فاذن نسبة الكلام الى المتكلم ليست لقيامه فيه بل بان يعين حروفه و كلماته و يميز بعضها عن بعض فلو كان المتكلم من قام به الكلام لم يصح اطلاقه على الانسان ، فالتجأ الشريف وتبعه الفضل الى القول بان المتكلم من قام به التكلم و لم يعلم ان التكلم حينئذ يكون بمعنى تعيين الحروف و ايجادها و المتكلم بمعنى موجدها فيكون التكلم قائما بذاته تعالى قيام صدور بلا حاجة الى المعنى النفسي كما يقوم بالبشر و يوصف كل منهما بالمتكلم بمعنى واحد ، هذا لو حملنا كلامه على ما اراده الشريف و اما اذا اخذنا بظاهره حيث عرف المتكلم بحسب النسخ التي وجدناها بمن قامت به صفة المتكلم بصيغة اسم الفاعل لا المصدر كانت هذه المقدمة لاغية والمدار على قوله بعدها وخالق الكلام لا يقال انه متكلم وهو دعوى مجردة يرد ها ايضا ما سبق، فالحق ان المتكلم من تلبس بالتكلم و تلبسه به من حيث ايجاده للكلام في الهواء بمباشرة لسان المتكلم كما في كلام الانسان او بمباشرة شجرة و نحوها كما في كلام الله تعالى ، وهذا نحو من انحاء التلبس فانها مختلفة اذ قد تكون بنحو الايجاد كما عرفت ومثله الخطاط و الصباغ فان تلبسهما بالخط والصبغ بايجاد هما لهما في الثوب والقرطاس مثلا، وقد تكون بنحو الحلول كالحي و الميت و قد تكون بنحو الانتزاع كما في صفات البارى جل و علا بناء على قول اهل الحق من كون صفاته تعالى عين ذاته خارجا منتزعة منها مفهوما الى غير ذلك من انحاء التلبس كملابسة التمار للتمر بالبيع، فلا يلزم ان يكون التلبس مخصوصا بالحلول ، حتى يقال بثبوت الكلام النفسي بناء على تصوره . ثم ان هذه الملابسات لا تجعل المشتقات قياسية بل تتبع الورود فرب مشتق يستعمل مع ملابسة لا يستعمل الاخر معها و لا يستعمل هو بدونها، فلا يرد على دعوى اطلاق المتكلم عليه تعالى بملابسة الايجاد النقض بالذائق و المتحرك حيث لا يطلقان عليه تعالى مع ايجاده الذوق والحركة على انه لو تم ما ذكره الفضل من كون المتكلم وضعا هو من قام المبدأ به قيام حلول فهو بحث لفظي

لا يلتفت اليه مع امتناعه عقلا فيلزم ان يراد به معنى الموجد ، مضافا الى انه لم يعلم اطلاق المتكلم عليه تعالى في الكتاب والسنة وان اطلق عليه فيهما انه اخبر وامر ونهى وقال وكلم ويكلم بل اطلاق المتكلم عليه عرفي مستفاد من اطلاق تلك الامور في الكتاب والسنة عليه تعالى فلا ينفع الخصم بوجه سديد البتة.

ثم انه على ماذكرنا من كون المتكلم موجد الكلام يكون التكلم من الصفات الاضافية الآتية من جهة القدرة كالرازق و الخالق لا من الصفات الذاتية القديمة التي هي في عرض القدرة كالحي و العالم خلافا للاشاعرة ، هذا و الاعجب من الاشاعرة الحنابلة فانهم وافقوا الاشاعرة في قدم كلامه لكن قالوا هو حروف واصوات قائمة بذاته تعالى كما نقله عنهم في المواقف وشرح التجريد للقوشجي ونقلا عن بعضهم انه قال (الجلد والغلاف قديمان ايضا) وهذا هو الجهل المفرط وسيذكر المصنف ره دلالة العقل على حدوث الحروف فانتظر.

كلامه تعالى متعدد

قال المصنف اعلى الله درجته

(الثاني) في ان كلامه تعالى متعدد ، المعقول من الكلام على ماتقدم انه الحروف والاصوات المسموعة وهذه الحروف المسموعة انما تلتئم كلاما مفهوما اذا كان الانتظام على احد الوجوه التي يحصل بها الافهام ، و ذلك بان يكون خبراً اوامراً او نهياً او استفهاما او تنبيها وهو الشامل للتمني والترجي والتعجب والقسم و النداء ، ولا وجود له الا في هذه الجزئيات ، والذين اثبتوا قدم الكلام اختلفوا فذهب بعضهم الى ان كلامه واحد مغاير لهذه المعاني وذهب آخرون الى تعدده والذين اثبتوا وحدته خالفوا جميع العقلاء في اثبات شيء لايتصورونه هم ولاخصومهم ، ومن اثبت لله تعالى و صفالايعقله ولايتصوره هو ولاغيره كيف يجوز ان يجعل اماما يقتدى به ويناط به الاحكام.

وقال الفضل

الاشاعرة لما اثبتوا الكلام النفساني جعلوه كسائر الصفات مثل العلم و القدرة فكما ان القدره صفة واحدة تتعلق بمقدورات متعددة كذلك الكلام صفة واحدة تنقسم الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء ، وهذا بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا و باعتبار تعلقه بشيء آخر و على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي، واما من جعل الكلام عبارة عن الحروف والاصوات فلاشك انه يكون متعدداً عنده فالنزاع بيننا وبين المعتزلة والامامية في اثبات الكلام النفساني فان ثبت فهو قديم واحد كسائر الصفات وان انحصر الكلام في اللفظي فهو حادث متعدد وقد اثبتنا الكلام النفسي فطامات الرجل ليست الا الترهات.

واقول

صرح الفضل وغيره ان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي و معه كيف يكون اللفظي متعدداً دون النفسي والا لخرج عن كونه مدلولا مرتبا في النفس على حسب ترتيب اللفظي، على انه لا وجه لان يحصل مفهوم الكلام بمجرد تعلقه بانواع الكلام من دون ان يكون في نفسه على احد الهيئات المخصوصة، ثم ما اراد بتعلقه بالامر والنهي واخواتهما فان اراد به ايجاده لها فلا نعرف صفة ذاتية بها الايجاد سوى القدرة و ان اراد كونه جنسا لها لزم وجود الجنس في القدم بدون الفصل وهو باطل، وان اراد به عروضه عليها لزم عروض القديم في قدمه على الحادث في حدوثه وهو ممتنع، ولا يمكن وجوده قبلها لامتناع قيام العرض بلا معروض ، وان اراد العكس وانه معروض لها فان كان عروضها في القدم نافى فرض حدوثها ولزم عروض الحادث في حدوثه على القديم في قدمه وان كان عروضها حال حدوثها لزم ان لا يكون في القدم كلاما لعدم العروض حينئذ ولا نتصور وجها لكونه كلاما حقيقيا قبل العروض، وان اراد به ماهو من نحو الانكشاف وتعلق العلم بالمعلوم فقد صار علما وهو كما ترى، وان اراد غير ذلك فليبينه اصحابه حتى نعرف صحته من فساده ، وبالجملة كما لا نعقل معنى للكلام النفسي لا نعقل وجها صحيحا لتعلقه لا سيما مع حفظ دلالة الكلام اللفظي عليه على نحو دلالة اللفظ على معناه المطابقي .

حدوث الكلام

قال المصنف طاب ثراه

(المطلب الثالث) فى حدوثه ، العقل والسمع متطابقان على ان كلامه تعالى محدث ليس بازلى لانه مركب من الحروف والاصوات ويمتنع اجتماع حرفين فى السماع دفعة واحدة فلابد ان يكون احدهما سابقا على الآخر والمسبوق حادث بالضرورة والسابق على الحادث بزمان متناه حادث بالضرورة ، وقد قال الله تعالى (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء فى ذلك فجعلوا كلامه تعالى قديما لم يزل معه وانه تعالى فى الازل يخاطب العقلاء المعدومين واثبات ذلك فى غاية السفه والنقص فى حقه تعالى فان الواحد منا لو جلس فى بيت وحده منفردا و قال ياسالم قم و يا غانم اضرب وياسعد كل ولا احد عنده من هؤلاء عده كل عاقل سفيها جاهلا عادما للتحصيل فكيف يجوز منهم نسبة هذا الفعل الدال على السفه و الجهل والحمق اليه تعالى و كيف يصح منه تعالى ان يقول فى الازل (يأيها الناس اعبدوا ربكم) ولا مخاطب هناك ولا ناس عنده و يقول (يأيها الذين آمنوا اقيموا الصلاة . ولا تأكلوا اموالكم. ولا تقتلوا اولادكم. واوفوا بالعقود)

وايضا لو كان كلامه قديما لزم صدور القبيح منه تعالى لانه ان لم يفد بكلامه فى الازل كان سفها وهو قبيح عليه وان افاد فاما لنفسه او لغيره والاول باطل لان المخاطب انما يفيد نفسه لو كان يطرب فى كلامه او يكرره ليحفظه او يتعبد به كما يتعبد الله بقراءة القرآن وهذه فى حقه محال لتنزهه عنها ، والثانى باطل لان افادة الغير انما تصح لو خاطب غيره ليفهم مراده او يأمره بفعل او ينهاه عن فعل ولما لم يكن فى الازل من يفيده بكلامه شيئا من هذه كان كلامه سفها وعبثا، وايضا يلزم الكذب فى اخباره تعالى لانه قال فى الازل (انا ارسلنا نوحا. انا اوحينا الى ابراهيم .واهلكنا القرون. وضربنا لكم الامثال) مع ان هذه اخبارات عن الماضى والاخبار عن وقوع مالم يقع فى الماضى كذب تعالى الله عنه. وايضا قال الله تعالى (انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون) وهو اخبار عن المستقبل فيكون حادثا

وقال الفضل

قدسبق الاشارة الى ان النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية فى اثبات الكلام النفسانى فمن قال بثبوته فلاشك انه يقول بقدمه لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، ومن قال بانه مركب من الحروف والاصوات فلاشك انه يقول بحدوثه ونحن نوافقه فيه، فكل ما اورده على الاشاعرة فهو ايراد على غير محل النزاع لانه يقول ان الكلام مركب من الحروف ثم يقول بحدوثه، و هذا مما لا نزاع فيه نعم لو قال باثبات الكلام النفسانى ثم يثبت حدوثه يكون محل النزاع .

و اما ما استدل به على الحدوث من قوله تعالى (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) فهو يدل على حدوث اللفظ ولا نزاع فيه .

واما الاستدلال بان الامر والخبر فى الازل ولا مامور ولا سامع فيه سفه كما ذكره فى طاماته ، فالجواب ان ذلك السفه الذى ادعيتموه انما هو فى اللفظ واما كلام النفس فلاسفه فيه، و مثاله على وفق ما ذكره ان الواحد منا لو جلس فى بيت وحده منفردا ورتب فى نفسه انواع الاوامر لجماعة سيأتون عنده ولا يتلفظ به فلا يكون سفها ولا حماقة بل السفيه من نسبه الى السفه ، فالكلام النفسى هو المعنى القائم بذات الله تعالى فى الازل ولا تلفظ بذلك الكلام بل هو لجماعة سيحدثون ويكون التلفظ به بعد حدوثهم وحدوث افعالهم التى تقتضى الامر والنهى والاخبار والاستفهام فلا سفه ولا حماقة كما ادعاه ، وبهذا الجواب ايضا يندفع ما ذكره من لزوم صدور القبيح من الله تعالى لان ذلك فى التلفظ بالكلام النفسى ونحن نسلم ان لا تلفظ فى الازل بل هناك معان قائمة بذات الله تعالى قديمة ، وايضا يندفع ماذكره من لزوم الكذب لان الصدق والكذب صفتان للكلام الذى يتلفظ به لا المعانى المزبورة فى النفس المقولة بعد هذا لمن سيحدث ،

واما الاستدلال على حدوث الكلام بقوله تعالى (انما امرنا الشىء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون) لانه اخبار عن المستقبل فيكون حادثا ، فالجواب عنه ان لفظ كن حادث ولا نزاع لنا فيه انما النزاع فى المعنى الازلى النفسانى ولا يلزم من كون مدلول كن فى ذات الله تعالى حدوثه .

واقول

غاية المصنف من الدليل العقلي هو اثبات حدوث مايتعقل من كلامه تعالى ولايتعقل الا اللفظي ولامحل لاثبات حدوث النفسي عقلا لانه فرع المعقولية

واما الادلة السمعية فانماتذكر لاثبات الانحصار باللفظي اولاثبات حدوث النفسي على فرض المعقولية ، على انه قديقال ان الكلام النفسي عندهم مدلول للكلام اللفظي فينبغي ان يكون مركبا في النفس كتركيب اللفظي ومرتبا كترتيبه فيلزم تقدم بعض اجزائه على بعض وهو يقتضي الحدوث. هذا وحكى شارح المواقف عن الماتن في مقالة مفردة انه فسر الكلام النفسي بالامر القائم بالغير الشامل للفظ والمعنى جميعا ، وزعم انه قائم بذات الله تعالى وانه قديم لان الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث دون الملفوظ ، واورد عليه القوشجي (بان هذا خارج عن طور العقل وماهو الامثل ان يكون حركة مجتمعة الاجزاء في الوجود لايكون لبعضها تقدم على بعض)وهو حسن ،

واما ما اجاب به الخصم عن قوله تعالى (ومايأتيهم من ذكر من ربهم محدث) ففيه ان المراد بالذكر هو القرآن الذى هو كلام الله تعالى من دون لحاظ انه لفظي فاذا دلت الاية على حدوث كلامه من حيث هو كلامه ثبت حدوثه حتى لو كان نفسيا اويثبت الانحصار باللفظي، ومثل الاية المذكورة قوله تعالى (انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون) فان المنزل المحفوظ لايكون الامحدثا لان تنزيله على التدريج ولاتنزيل الا للفظ .

واما ما اجاب به عن السفه بانه انما هو باللفظ فمردود بان الطلب مطلقا سفه حتى لو كان في النفس ، و اما مثاله فلا طلب فيه فعلا وانما الموجود فيه هو العزم على الطلب اوتصوير الطلب والاكان سفها بالضرورة ، ومنه يعلم مافي جوابه عن لزوم صدور القبيح منه تعالى (فـان قلت) انما يلزم السفه اذا خوطب المعدوم وطلب منه ايقاع الفعل في حال عدمه و اما اذا طلب منه على تقدير وجوده فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذى يعلم انه سيولد ، وكما في خطاب النبي كل مكلف يولد الى يوم القيمة (قلت) البديهة حاكمة بسفه من يخاطب معدوما ويطلب منه، سواء طلب منه في حال عدمه ام على تقدير وجوده وسواء خاطبه خاصة ام في ضمن جماعة حاضرين لان اصل التوجه اليه بالطلب سفه ،

و اما مثال الولد فليس فيه الا الميل و العزم على الطلب ، قال في شرح المواقف

(اما نفس الطلب فلاشك فى كونه سفها بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال) كما ان خطاب النبي ص انما هو للحاضرين و يثبت لمن عداهم بادلة اشتراك الامة فى التكليف.

واما ما اجاب به عن لزوم الكذب فمناقشة لفظية ليس لها لو صحت اثر فى دفع الاشكال لان المقصود ان قوله تعالى فى الازل(انا نزلنا الذكر.انا ارسلنا نوحا) حكم غير مطابق للواقع ينزه الله تعالى عن مثله ، فلا اثر لعدم تسميته كذبا فى الاصطلاح ، ومنه يعلم بطلان ما اجيب به من ان كلامه تعالى فى الازل لا يتصف بالماضى والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف بذلك بحسب التعلقات بعد حدوث الازمنة ، و ذلك لان عدم صحة اتصافه فى الازل بالمضى لا يجعل قوله تعالى فى الازل (انا ارسلنا نوحا) حكما صادقا مطابقا للواقع حتى يرتفع الاشكال ، بل هذا الجواب قد كشف عن اشكال آخر عليهم وهو عدم صحة قولهم ان النفسى مدلول اللفظى اذ لا يمكن ان يكون ماليس له زمان عين مدلول ماهو مقيد بالزمان ، اللهم الا ان يدعى ان مراد المجيب ان الكلام النفسى المدلول للفظى هو ماقيد بالتعلقات الحادثة فلا يرد شيء من ذلك و لكنه لا يتم على مذهبهم لقولهم بقدم النفسى ،

ثم لا يخفى ان مثل قوله تعالى (انا ارسلنا نوحا) لا يصح ان يكون الكلام النفسى فيه من قبيل (ونفخ فى الصور) مما ليس بماض ونزّل منزلة الماضى حتى يرتفع الكذب وذلك لان التنزيل للمعنى يستدعى دلالة اللفظ على المنزل ومن المعلوم ان لفظ قوله تعالى (ارسلنا نوحا) دال على الماضى حقيقة لا الماضى تنزيلا .

واما ما اجاب به عن قوله تعالى انما امرنا لشيء الاية ، ففيه ان الاية تدل على حدوث الامر التكوينى فى المستقبل بما هو حامل للمعنى الذى هو الكلام النفسى عندهم اذ ليس المقصود مجرد حدوث لفظ كن لان الاثر فى التكوين ليس للفظ نفسه بل لما تحمل من المعنى القائم بالنفس وهو الذى يتفرع عليه كون الشيء وحدوثه فى المستقبل وتفرعه عليه هنا ظاهر فى حدوثه بعد انقضائه ولا ينقضى الا الحادث لان ماثبت قدمه امتنع عدمه .

استلزام الامر للارادة والنهي للكراهة

قال المصنف قدس الله سره

(المطلب الرابع) في استلزام الامر والنهي الارادة والكراهة كل عاقل يريد من غيره شيئا على سبيل الجزم فانه يامره به واذا كره الفعل فانه ينهى عنه وان الامر والنهي دليلان على الارادة والكراهة ، وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك و قالوا ان الله تعالى يامر دائما بما لا يريده بل بما يكرهه وانه ينهى عما لا يكرهه بل عما يريده ، وكل عاقل ينسب من يفعل هذا الى السفه والجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له و ما ليس بكائن ليس بمراد له ، و مذهب المعتزلة و من تبعهم من الامامية انه تعالى مريد للمامور به كاره للمعاصي والكفر ، ودليل الاشاعرة انه تعالى خالق الاشياء كلها و خالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة والصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة و لابد منها ، فاذن ثبت انه مريد لجميع الكائنات ، و اما المعتزلة فانهم لما ذهبوا الى ان افعال العباد مخلوقة لهم و اثبتوا في الوجود تعدد الخالق يلزمهم نفي الارادة العامة فالله تعالى عندهم يريد الطاعات ويكره المعاصي فيأمر بالطاعات وينهى عن المعاصي لانها ليست من خلقه ، و عند الاشاعرة انه تعالى يريد الطاعات ويأمر بها وهذا ظاهر ويريد المعاصي وينهى عنها والامر غير الارادة كما مر في الفصل السابق ، وليس المراد من الارادة الرضا والاستحسان ، فقوله ان الاشاعرة يقولون ان الله تعالى يأمر بما لا يريده اراد به ان الله تعالى يأمر بايمان الكافر ولا يريده فالمحذور الذي ذكره من مخالفة العقلاء ناشيء من عدم تحقق معنى الارادة فان المراد بالارادة ههنا هو التقدير والترجيح في الخلق لا الرضا والاستحسان كما هو المتبادر ، فذهب الى اعتبار معنى الارادة بحسب العرف ، واذا تحققت معنى الارادة علمت مراد الاشاعرة وانه لا نسبة للجهل والسفه الى الله تعالى عن ذلك كما ذكره .

واقول

لا يخفى ان المصنف ره قد ذكر امراً ضروريا وهو ان امر العاقل بشيء دليل على رضاه به و ارادته له من الغير وان نهيه عن شيء دليل على عدم رضاه به وكراهته له و ذكر ان الا شاعرة خالفوا العقلاء في ذلك فقالوا ان الله سبحانه يأمر بما لا يرضى ولا يريد وينهى عما يرضى و يريد ، و وجهه ان الا فعال عندهم مخلوقة لله تعالى و بالضرورة ان الفاعل القادر المختار انما يفعل ما يرضى و يريد و يترك مالا يرضى و لا يريد فاذا فرض انه سبحانه امر بما ترك فلا بد ان يكون قد امر بما لا يرضى ولا يريد واذا فرض انه نهى عما فعل فلا بد ان يكون قد نهى عما رضى واراد وهذا يستوجب السفه تعالى الله عنه و عن كل نقص ، وحاصل جواب الفضل بعد ما اطال في فضول الكلام ان معنى الا رادة في كلام الا شاعرة هو التقدير فيكون معنى قولهم يأمر بما لا يريد وينهى عما يريد انه يامر بما لا يقدّر وينهى عما يقدّر وهذا لا يستلزم السفه ، وفيه ان تقدير الشيء وايجاده فرع الرضا به والا رادة له وان عدم تقدير الشيء وعدم ايجاده فرع عدم الرضا به وعدم الارادة له فاذا فرض ان الله سبحانه امر بما لم يقدر و نهى عما قدر فقد لزم ان يكون آمرا بما لا يرضى ولا يريد وناهيا عما يرضى و يريد وهو السفه تعالى الله عنه وجل شانه، على ان تفسيره للا رادة بالتقدير خطأ لانها صفة والتقدير فعل.

ثم ان قوله وعند الا شاعرة انه تعالى يريد الطاعات و يأمر بها غير متجه لانه ان قصد كل الطاعات فغير صحيح لا نه تعالى عندهم انما اراد بعضها و هو ما اوجده خاصة و ان اراد بعضها فذكره له فضلة لان كلام المصنف رحمه الله تعالى ليس في المراد عند هم من الطاعات بل في غير المراد الذى لم يتعلق به الوجود و انما قيد المصنف بالدوام فيما نقله عنهم بقوله فقالوا ان الله تعالى يامر دائما بما لا يريده للاشارة الى استمرار ترك الطاعات باستمرار الا زمنة او الى ان امره بما لا يريده دائم بدوام ذاته على ما زعموه من الكلام النفسي والله العالم .

كلامه تعالى صدق

قال المصنف اعلى الله درجته

(المطلب الخامس) فى ان كلامه تعالى صدق اعلم ان الحكم بكون كلام الله صادقا لا يجوز عليه الكذب انما يتم على قواعد العدلية الذين احالوا صدور القبيح عنه تعالى من حيث الحكمة ولايتمشى على مذهب الاشاعرة لوجهين (الاول) انهم اسندوا جميع القبائح اليه تعالى وقالوا لا مؤثر فى الوجود من القبائح باسرها و غيرها الا الله تعالى ومن يفعل انواع الظلم والجور والعدوان و انواع المعاصى كيف يمتنع ان يكذب فى كلامه و كيف يقدر الباحث على اثبات وجوب كونه صادقا (الثانى) ان الكلام النفسانى عندهم مغاير للحروف والا صوات ولا طريق لهم الى اثبات كونه صادقا فى الحروف والا صوات .

و قال الفضل

مذهب الا شاعرة انه تعالى يمتنع عليه الكذب و وافقهم المعتزلة فى ذلك اما عند الا شاعرة فلانه نقص و النقص على الله تعالى محال و اما عند المعتزلة فلان الكذب قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح ، و قال صاحب المواقف اعلم انه لم يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل و بين القبح العقلى فيه فان النقص فى الا فعال هو القبح العقلى بعينه فيها و انما تختلف العبارة ، اقول الفرق ان النقص هنا يراد به النقص فى الصفات فانه على تقدير جواز الكذب عليه تتصف ذاته بصفة النقص وهم لم يقولوا ههنا بالنقص فى الافعال حتى لايكون فرقا بينه و بين القبح العقلى كما ذكره صاحب المواقف ، فحاصل استدلال الا شاعرة انه تعالى لو كان كاذبا لكان ناقصاً فى صفته كما انه يقولون لو كان عاجزا او جاهلا لكان ناقصا فى صفته ولم يعتبروا اما يلزم ذلك النقص من القبح الذى يقول به المعتزلة فتامل والفرق دقيق .

ثم ان ما ذكره من ان عدم جواز الكذب عليه لا يتمشى على قواعد الا شاعرة فهذا كلام باطل عارعن التأمل فان القول بان لا مؤثر فى الوجود الا الله لايستلزم اسناد

القبائح اليه لان فعل القبائح من مباشرة العبد فهو غير مستند الى الخالق ، ثم من خلق القبائح فلا بد ان يكذب ولايجوز ان يكون صادقا هذا غاية الجهل والعناد والخروج عن قاعدة البحث بحيث لو نسب هذا الكلام الى العوام استنكفوا منه ، واما ثانى الاستدلالين على عدم التمشى فهو ايضا باطل صريح فان من قال امتنع الكذب عليه للزوم النقص فهذا الكذب يتعلق بالدال على المعنى النفسانى و هو ايضا نقص فكيف لا يتمشى .

واقول

اعلم ان الاشاعرة استدلوا بلزوم النقص من الكذب على صدق كلامه تعالى مطلقا نفسيا ولفظيا الاخصوص اللفظى مع انه لو وقع الكذب فى كلامه تعالى لكنا اكمل منه فى بعض الاوقات اعنى وقت صدقنا و كذبه سبحانه، فأورد عليهم صاحب المواقف فى عبارته المذكورة بان هذا الدليل لايثبت صدقه فى الكلام اللفظى لان اللفظ فعل والنقص فى الافعال عين القبح العقلى فيها والاشاعرة لا يقولون به فيها ، فتخيل الفضل ان مقصود صاحب المواقف ان المراد بالنقص فى هذا الدليل هو النقص فى الافعال خاصة فاورد عليه بان المراد هو النقص فى الصفة، ومن العجب انه بعد اقراره بان الاشاعرة لم يقولوا بالنقص فى الافعال اجاب بحسب ظاهر كلامه عن ثانى ايرادى المصنف بان الكذب فى الكلام اللفظى ايضا نقص وهو تخليط ظاهر، هذا و اجاب القوشجى عن ايراد صاحب المواقف (بان مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسى عندهم عين مدلول الكلام اللفظى و معناه كان كذب الكلام اللفظى راجعا الى كذب الكلام النفسى و لزم النقص فى صفته تعالى) وهو حسن لو لزم ان يكون لكل كلام لفظى مدلول نفسى حتى اللفظى الكاذب وهو محل نظر لجواز ان يوجد اللفظ الخبرى الكاذب ولا يحكم فى نفسه على طبق معناه فلا يثبت حكم نفسى حتى يكذب فان المدار فى الكذب على الحكم، نعم يكذب اللفظى لاشتماله على الحكم الكاذب .

هذا ويشكل على الدليل المذكور حتى فى اثبات صدقه تعالى فى الكلام النفسى ان محالية النقص عليه تعالى فى صفته انما اثبتوها بالاجماع لا بالعقل ، ولذا قال القوشجى

فى تقرير هذا الدليل ان الكذب نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعا، ولما قال صاحب المواقف فى تقريره النقص على الله تعالى محال قيد شارحها الحكم بالمحالية بقوله اجماعا، ومن المعلوم ان حجية الاجماع انما تستند عندهم الى قول النبى الموقوف اعتباره على ثبوت صدقه ونبوته يعلم من تصديق الله تعالى اياه الموقوف اعتباره على ثبوت صدق كلام الله تعالى فيتوقف ثبوت صدق كلامه تعالى على ثبوته وهو دور، وقد يجاب عنه بما اجابوا به عن نفس الاشكال حيث اورد به على دليلهم الاخر لصدق كلام الله تعالى وهو خبر النبى ص به بل اجماع الانبياء على صدق كلامه تعالى، فقالوا فى الجواب ان ثبوت صدق النبى غير موقوف على تصديق الله له بكلامه حتى يلزم الدور بل على تصديق الله له بالمعجزة وهو تصديق فعلى لاقولى، وفيه ان المعجزة انما تدل على انه مرسل من الله تعالى وان ماجاء به من عنده لا على ان كلام النبى صدق مطابق للواقع مطلقا وان كان من نفسه، على ان افادة المعجزة اليقين برسالته محل منع على مذهبهم كما ستعرفه ان شاء الله تعالى، وبالجملة العلم بصدق النبى موقوف على تصديق الله تعالى اياه فان ادعوا تصديقه له بكلامه تعالى جاء الدور وان ادعوا تصديقه بالمعجزة فان كان اقتضاؤها الصدق النبى فى خبره بصدق كلام الله تعالى ناشئا من اخبار الله بصدق نفسه رجع الدور الى حاله والا فلا تدل المعجزة على صدق النبى فى خبره من نفسه على ان المعجزة ليست باعظم من التصديق القولى وقد فرض الشك فى صدقه .

ثم ان الاشاعرة استدلوا بدليل ثالث على امتناع الكذب عليه تعالى وهو انه تعالى لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب وهو محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه ، وفيه (اولا) ان المقدمة الاخيرة مبنية على اعتبار قياس الغائب على الشاهد وهو ممنوع كما ستعرف ، و(ثانيا) ان امتناع الصدق المقابل للكذب ليس ذاتيا بل لقدم هذا الكذب كما ذكر فى الدليل فيكون امتناعا بالغير، ولا نسلم بطلانه اذ لا ضرورة تقضى بخلافه وانما تقتضى الضرورة بامكانه الذاتى وهو لا ينافى الامتناع بالغير و (ثالثا) انه يرد عليهم النقض بما ذكره القوشجى قال (لو تم هذا الدليل لدل على امتناع صدقه

تعالى ايضا بان يقال ان الله تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل لذلك الصدق ولكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لاعلى ماهو عليه) و(رابعا) انه لوتم هذا الدليل واعرضنا عما يرد عليه لم يثبت به الاصدق كلامه النفسي لانه هو القديم و الحال ان الاهم بيان صدق كلامه اللفظى كما بين هذا في المواقف وشرحها .

فقد ظهر انه لادليل للاشاعرة على امتناع الكذب على الله تعالى فى كلامه مطلقا نفسيا ولفظيا ، فما حال مذهب يعجز اهله بحسب قواعده عن اثبات امتناع اقبح الاشياء على الله تعالى ، والحال ان امتناعه من اول الضروريات بل بمقتضى اسنادهم جميع القبائح اليه سبحانه يكون صدور الكذب منه تعالى مستقربا بل هو واقع عندهم لانه الخالق لكذب الناس فى الاخبار عنه تعالى فكما يكون كذبا منه ان يخلق الكلام الكاذب على لسان ملك اونبى او شجرة يكون كذبا منه ان يخلقه على ألسنة سائر الناس و ليس كذبه سبحانه فى الكلام اللفظى الا بهذا النحو تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

واما قوله ان القول بان لا مؤثر فى الوجود الا الله لايستلزم اسناد القبائح اليه لان فعل القبائح من مباشرة العبد ، فهو سفسطة عند العقلاء ، اذ كيف يصح عند عاقل نسبة القبح الى المحل الذى لااثر له فيه البتة وعدم نسبته الى خالقه وموجده ، على انه يلزم منه ان لايمتنع الكذب منه تعالى على لسان ملك او نبى لانه بمباشرتهما فكيف التزموا بامتناع الكذب منه تعالى فى الكلام اللفظى ، ولا يخفى ان المصنف لم ينسب الى القوم انه تعالى لابدان يكذب فى كلامه فلامعنى لقول الخصم «ثم من خلق القبائح فلابدان يكذب» ولو نسب اليهم وقوع الكذب منه سبحانه لكان حقا لخلقه سبحانه عندهم للكذب فى الاخبار عنه على ألسنة العاصين كما عرفت

صفاته عين ذاته

قال المصنف طيب الله رمسه

(المبحث الثامن) فى انه تعالى لايشاركه شىء فى القدم ، العقل والسمع متطابقان على انه تعالى مخصوص بالقدم وانه ليس فى الازل سواه لان كل ما عداه سبحانه ممكن و كل ممكن حادث وقال تعالى (هو الاول والاخر) واثبت الاشاعرة معه معانى قديمة ثمانية هى علل فى الصفات كالقدرة والعلم والحياة الى غير ذلك ولزمهم من ذلك محالات (منها) اثبات قديم غير الله تعالى قال فخر الدين الرازى «النصارى كفروا بأنهم اثبتوا ثلاثة قدماء واصحابنا قد اثبتوا تسعة» و (منها) انه يلزمهم افتقار الله تعالى فى كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وافتقاره فى كونه تعالى قادرا الى القدرة ولولاها لم يكن قادرا وكذلك باقى الصفات ، والله تعالى منزه عن الحاجة والافتقار لان كل مفتقر الى الغير فهو ممكن و (منها) انه يلزم اثبات مالانهاية له من المعانى القائمة بذاته تعالى وهو محال ، بيان الملازمة ان العلم بالشىء مغاير للعلم بما عداه فان من شرط العلم المطابقة ومحال ان يطابق الشىء الواحد اموراً متغايرة متخالفة فى الذات و الحقيقة لكن المعلومات غير متناهية فيكون له علوم غير متناهية لامرة واحدة بل مرارا غير متناهية باعتبار كل علم يفرض فى كل مرتبة من المراتب الغير المتناهية لان العلم بالشىء مغاير للعلم بالعلم بذلك الشىء ثم العلم بالعلم بالشىء مغاير للعلم بالعلم بالعلم بذلك الشىء وهكذا الى مالا يتناهى و فى كل واحدة من هذه المراتب علوم غير متناهية وهذا عين السفسطة لعدم تعقله بالمرة و (منها) انه تعالى لو كان موصوفا بهذه الصفات وكانت قائمة بذاته تعالى كانت حقيقة الالهية مركبة وكل مركب محتاج الى جزئه وجزؤه غيره فيكون الله تعالى محتاجا الى غيره فيكون ممكنا ، والى هذا اشار مولانا امير المؤمنين عليه السلام حيث قال «اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف و شهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصف الله فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزّأه

ومن جزّأه فقد جهله و (منها) انهم ارتكبوا هنا ماهو معلوم البطلان وهوانهم قالوا ان هذه المعانى لاهى نفس الذات ولامغايرة لها وهذا غير معقول لان الشيء اذا نسب الى آخر فاما ان يكون هوهو اوغيره ولايعقل سلبهمامعا .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة انه تعالى له صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهوعالم بعلم وقادر بقدرة ومريد بارادة وعلى هذا القياس ، والدليل عليه اننا نفهم الصفات الالهية من صفات الشاهد وكون علة الشيء عالما فى الشاهد هى العلم فكذا فى الغائب، وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك ، وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله فكذا فيما غاب عنا ، وكذا القياس فى باقى الصفات ، ثم نأخذ هذا من عرف اللغة و اطلاقات العرف فان العالم لاشك انه من يقوم به العلم، ولو قلنا بنفى الصفات لكذّبنا نصوص الكتاب والسنة فان الله تعالى فى كتابه اثبت الصفات له فلا بدلنا من الاثبات من غير تأويل فان الاضطرار الى التأويل انما يكون بعد العجز عن الاجراء على حسب الواقع وذلك لدلالة الدلائل العقلية على امتناع اجرائه على حسب ظاهره وههنا ليس كذلك فوجب الاجراء على الظاهر من غير تأويل، وعندى ان هذا هو العمدة فى اثبات الصفات الزائدة فان الاستدلالات العقلية على اثباتها مدخولة والله اعلم .

ثم مااستدل به هذا الرجل على نفى الصفات الزائدة من الوجوه فكلهامجاب (الاول) استدلاله بان كل ماعداه ممكن و كل ممكن حادث فنقول سلمنا ان كل ماعداه ممكن ولكن نقول فى المقدمة الثانية ان كل ممكن ماعدا صفاته فهو حادث لان صفاته لاهو ولاغيره كما سنبين بعد هذا (الثانى) الاستدلال بلزوم اثبات قديم غير الله تعالى و اثبات القدماء كفر وبه كفرت النصارى، الجواب ان الكفر اثبات ذوات قديمة لااثبات ذات وصفات قدماء هى ليست غير الذات مباينة كلية مثلا علم زيد ليس غير زيد بالكلية فلو كان علم زيد قديما فرضا مثل زيد فاى نقص يعرض من هذا لزيد اذا كان متصفا بالقدم لان علمه ليس غيره بالكلية بل هو من صفات كماله (الثالث) الاستدلال بلزوم افتقار الله فى كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وكذا فى باقى الصفات، والجواب ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت صفات الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو جائز عندنا و ليس فيه نقص

وهو المتنازع فيه وان اردتم به غيره فصوروه اولاً حتى تفهموه ثم تثبتوا لزومه لمادعينا، والحاصل ان المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لااتصافه لذاته بصفة كمال هى غيره واللازم من مذهبنا هو الثانى لاالاول، (الرابع) الاستدلال بلزوم اثبات مالا نهاية له من المعانى القديمة بذاته تعالى وذلك لان العلم بالشىء مغاير للعلم بما عداه الى آخر الدليل، والجواب ان العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى ويتعدد بحسب التعلق بالمعلومات الغير المتناهية فله بحسب كل معلوم تعلق فكما يتصور ان يكون المعلومات غير متناهية كذلك يجوز ان يكون تعلقات العلم الذى هو صفة واحدة غير متناهية بحسب المعلومات وليس يلزم منه محال ولايلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترتب فى الوجود (الخامس) الاستدلال بانه لو كان موصوفا بهذه الصفات لزم كون الحقيقة الالهية مركبة ويلزم منه الاحتياج ، والجواب ان المراد بالحقيقة الالهية ان كان الذات فلا يلزم من اثبات الصفات الزائدة تركب فى الذات وان كان المراد ان هناك ذاتا وصفاتا متعددة قائمة بتلك الذات فليس الا ملاحظة الموصوف مع الصفات ثم ان احتياج الواجب الى ماهو غيره يوجب الامكان كما قدمنا ، و اما ما استدل به من كلام امير المؤمنين ع فالمراد من نفى الصفات يمكن ان يكون صفات تكون هى غير الذات بالكلية وليس ههنا كذلك (السادس) الاستدلال بلزوم رتكاب ما هو معلوم البطلان ههنا وهو ان هذه المعانى لاهى عين الذات ولا غيره و هذا غير معقول ، و الجواب ان المراد بعدم كون الصفات عين الذات انها مغايرة للذات فى الوجود و كونها غير مغايرة لها انها صفات الذات فليس بينهما مغايرة كلية بحيث يصح اطلاق كونها مغايرة للذات بالكلية كما يقال ان علم زيد ليس عين زيد لانه صفة له وليس غيره بالكلية لانه قائم به ، وهذه الواسطة على هذا المعنى صحيحة لان سلب العينية باعتبار وسلب الغيرية باعتبار آخر، فكلا السلبين يمكن تحققهما معا

واقول

لاريب ببطلان قياس الغائب على الشاهد لان القياس لايصح الا باثبات علة مشتركة بين المقيس و المقيس عليه واثباتها فى المقام باطل لاختلاف الشاهد والغائب بالحقيقة فيمكن ان تكون خصوصية الشاهد شرطا فى الحكم او كون خصوصية الغائب مانعة عنه ، على ان دعوى ان علة كون الشاهد عالما هى العلم فتكون علة كون الغائب عالما هى

العلم فيكون علمه زائدا على ذاته موقوفة على اتحاد علم الغائب وعلم الشاهد و اتحاد كيفية ثبوتهما ليصح اثبات العلية لعلم الغائب فلواريد اثبات معرفة حقيقة علم الغائب او كيفية ثبوته له من عليته جاء الدور، و كيف يصح الحكم بالاتحاد و بصحة القياس والحال ان اهل هذا القياس قائلون باختلاف مقتضى صفات الشاهد و الغائب لانهم يزعمون ان القدرة في الشاهد لاتؤثر ايجادا والارادة فيه لاتخصص اصلا بخلافهما في الغائب و كذا الحال في بقية الصفات ، هذا و من القبيح على الفضل واصحابه ذكره لهذا الدليل الواضح البطلان مع علمه بابطالهم له لانه اخذه من المواقف وشرحها وقد ابطلاه ببعض ماذكرناه و غيره ، واقبح من ذلك قوله (ثم نأخذ هذا من عرف اللغة و اطلاقات العرف) اذ كيف يأخذه منهما و المسئلة عقلية الا ان يدعي ان اخذه منهما بلحاظ دلالتهما ظنا على المراد الشرعي المستلزم لحكم العقل لكن الشان في الدلالة لما سبق من ان المشتق انما يدل وضعا على الملابسة بين المبدأ و الذات وهي اعم من ان تكون بنحو الحلول كما في الحي والميت و بنحو الايجاد كما في الخالق والرازق الى غير ذلك كملابسة التمار التمر بالبيع فمن اين علم ان ملابسة الغائب للقدرة و العلم والحياة والارادة و نحوها مثل ملابسة الشاهد لها فلعلها بالانتزاع ومجرد اتحاد اللفظ لااثر له لاسيما وقد دل النقل على ارادة الانتزاع قال تعالى (هو الاول و الاخر) فانه دال على انه تعالى مخصوص بالقدم فلايمكن ان تكون ملابسته لتلك الصفات بالحلول في القدم .

واما ما استدل به من قوله تعالى ولايحيطون بشيء من علمه فخطأ ظاهر اذلايقتضي اثبات العلم له تعالى ان يكون العلم امرا خارجيا زائدا على ذاته فانه كما تثبت له الامور الخارجية تثبت له الامور الاعتبارية و الانتزاعية كالملكية والوحدانية و القدم ووجوب الوجود ونحوها فظهر ان عمدة الخصم واهية ولاسيما مع النص بقوله تعالى (هو الاول والاخر) الذي تغافل الخصم عنه مع ذكر المصنف له.

و اما انكاره لكلية الكبرى القائلة كل ممكن حادث بحجة ان صفاته ليست عينه ولاغيره فمما لامعنى له لان كون صفاته تعالى لاهو و لاغيره لايقتضي امكانها و قدمها على انه اصطلاح محض لاينفي المغايرة الواقعية و لذا التزموا بزيادة صفاته تعالى وجودا على ذاته.

ثم انه لو كانت صفاته تعالى ممكنة زائدة على ذاته لاحتاجت الى تأثيره فيها و تأثيره فيها امابالاختيار وهويستلزم الدور اوالتسلسل لتوقف ايجادكل صفةعلى الحياة و العلم و القدرة و الارادة فان توقفت على انفسها داروالا تسلسل مع استلزام التسلسل لحدوثها ، واما بالايجاب كماهو مذهبهم فيلزم عدم مقدورية صفاته له تعالى مع امكانها لان ذاته تعالى واجبة فمايجب عنهالنفسها يمتنع ان تتعلق به القدرة و يلزم ان يكون البسيط فاعلا وقابلا وهوممتنع لتنافى الفعل و القبول مع وحدة النسبة حقيقة كمافى المقام فان نسبة الفعل قائمة بين المنتسبين الذين وقعت بينهما نسبة القبول فالنسبة واحدة بالذات وان تعددت بالاعتبار وانما قلنا بتنا فيهما التنافى لازميهما لان نسبة الفعل ضرورية لكون الفاعل موجبا فرضا و نسبة القبول ممكنة بالامكان الخاص اذلا يتصور استقلال القابل بالقبول حتى يمكن ان تكون نسبته ضرورية ، واجيب بان الجهة متعددة و هى جهة الفاعلية والقابلية فلامحذور فى اجتماع الضرورة وعدمها لكونهما من جهتين ،وفيه ان تعدد الجهات لايصحح اجتماع المتنافيين فى نسبة واحدة شخصية نعم اذااستوجب تعدد الجهة تعدد النسبة حقيقة لااعتباراً فقط كان نافعا لهم لكنه خلاف الواقع ،وبالجملة يلزم من كونه تعالى موجبا ان يكون فاعلا قابلا فتكون نسبة الصدور بينه و بين صفاته و اجبة وغيرواجبة وهوممتنع ،وايضا يلزم صدور المتعدد وهوصفاته من الموجب الواحد من جميع الجهات وهوذاته تعالى وهو باطل لان كون الشىء موجبا وعلة لشىء ليس الالخصوصية فيه تقتضى الايجاب والعلية لذلك المعلول والالصح ان يكون كل شىء موجبا وعلة لكل شىء ، ولاريب ان فرض وحدة الموجب من جميع الجهات يستدعى وحدة خصوصيته وتلك الخصوصية الواحدة لايمكن ان تقتضى امرين مختلفين لعدم امكان مناسبتها لهما على اختلافهما ولايتصور بناء على زيادة الصفات ان تكون فى الذات البسيطة من جميع الجهات جهات اعتبارية بسبب تعددها تصدر الصفات المتعددة عن الذات ، وفرض تعدد الجهات بتعدد السلوب باطل لان السلوب لاتستلزم تكثر الواحد الحقيقى ولواعتبارا ولوسلم فليس فى السلوب معان وخصوصيات تناسب تأثير الذات فى صفاتها حتى ينفع تعددها اعتبارا ، هذاومن العجب التزامهم بكونه تعالى موجبا لصفاته مع قول اكثرهم بان علة الحاجة الى التأثير هوالحدوث لا الامكان اذ بناء على هذا يمكن

ان تكون صفاته تعالى موجودة فى القدم بلاايجاده بل بالاستقلال.

و اماما اجاب به عن المحال الاول فباطل اذلااثر لتسمية القدماء ذواتا فى الكفر بل الاثر للقول بتعدد القدماء ضرورة انهم يقولون بتعدد الوجود حقيقة ، نعم يفترق الاشاعرة عن النصارى بانهم لايقولون ان القدماء آلهة بخلاف النصارى ولكن فيه ان مذهب الاشاعرة يقتضى ان تكون حقيقة الاله مركبة من الذات و الصفات لان الذات المجردة خالية عن جهة الالهية بدون الصفات فيقاربون النصارى ، بل لعلهم متفقون اذاهل النصارى ايضا يجعلون الاله مركبا و لذا يقولون الثلاثة واحد فالتعدد عندالفريقين بالاجزاء لابالجزئيات والله اعلم .

واما جوابه عن ثانى المحالات فلاربط له باشكال المصنف لان المصنف رتب امكان الواجب على افتقاره الى صفاته لانقصه على استكماله بها ، لكن لما كانت عادته اخذما فى المواقف وشرحها اورد لفظهما بعينه جهلا بعدم انطباقه على المورد ،على ان انكار النقص مكابرة ظاهرة كيف وحقيقة مذهبهم ان ذاته تعالى بنفسها خالية عن جهات الكمال والالما احتاجت الى الاستكمال ومجرد كون المكمل لهصفات لهلايؤثر فى دفع النقص عنه بعد ان كانت غيره فى الوجود كمالا ترفع النقص الحقيقى عن الحجر لواتصف بها سواء كان اتصافه بها من نفسه بالايجاب ام من غيره غاية الامر انه اذا كان من غيره يكون بقاء النقص اشد.

واما جوابه عن ثالث المحالات فيظهر مافيه بعد بيان مراد المصنف زه فنقول قد ذكر فى هذا المحال اشكالين (الاول) انه بناء على كون العلم صفة زائدة وجودية يلزم اثبات مالانهاية له من المعانى القائمة بذاته تعالى لتعدد العلوم بتعدد المعلومات والمعلومات غير متناهية ؛ اجاب الاشاعرة بان العلم واحد و التعدد فى التعلقات و التعلقات اضافية فيجوز لاتناهيها كماذكره الخصم فى المقام، وهو غير صحيح لما بينه المصنف من ان شرط العلم المطابقة و محال ان يطابق الشىء الواحد مطابقة حقيقية اموراً مختلفة فلابدان يكون المتعدد هو العلوم لاالتعلقات فقط، ولمالم يدر الخصم ماهذا وماالجواب عنه ترك التعرض له (الثانى) انه لوكان العلم صفة وجودية زائدة على ذاته تعالى لزم ان يكون علمه بعلمه زائدا على علمه وتتسلسل العلوم الموجودة الى مالانهاية له وقد جمع المصنف الاشكالين معا بما حاصله

انه يلزمهم اثبات علوم وجودية قائمة بذاته تعالى غير متناهية بتسلسلات غير متناهية فيثبت فى كل مرتبة من مراتب التسلسل علوم غير متناهية و هو غير معقول ، و قد احس الخصم باشكال التسلسل و لكن لم يعرف وجهه فاجاب بانه لايلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترتب فى الوجود فانه لو فهم كيفية التسلسل لما انكر الترتب .

و قد يجاب عن اشكال التسلسل بما يستفاد من المواقف وشرحها بانه تسلسل فى الاضافات لافى الامور الوجودية لان علمه تعالى واحد و له تعلقات بمعلومات لاتتناهى من جملتها علمه الذى يخالفه العلم به بالاعتبار دون الذات ، ويرد عليه انه اذا اتحد علمه تعالى و علمه بعلمه و اختلفا بالاعتبار كان الاولى فى الجواب ان يقال انه تسلسل فى العلوم الاعتبارية اذ لاوجه العدول عنه والجواب بانه تسلسل فى الاضافات ، و الحال ان الاشكال انما هو فى تسلسل العلوم ، و كيف كان فكلا الجوابين باطل اما الجواب بانه تسلسل فى الاضافات فلما عرفت من ان شرط العلم المطابقة ولايعقل مطابقة العلم الواحد لمعلومات مختلفة فلايمكن الالتزام بتسلسل الاضافات والتعلقات دون العلوم ، و اما الجواب بتسلسل العلوم الاعتبارية فلانه بعد فرض ان علمه تعالى صفة وجودية لم يدرك العقل فرقا بين علمه تعالى و علمه بعلمه حتى يقال ان الاول حقيقى وغيره اعتبارى فان الجميع علمه و علمه صفة وجودية عندهم والتحكمات الباردة لااثر لها عند ذى المعرفة ، ولايرد النقض علينا بعلمه تعالى على مذهبنا لان علمه تعالى عندنا عين ذاته و ليس هناك الا انكشاف المعلومات له فلايتصور اعتبار مطابقة ذاته للمعلومات نعم يمكن فرض مطابقة علمه لها بمجرد الاعتبار الذى لاتضر معه المطابقة لامور غير متناهية فى مراتب غير متناهية.

و اما ما اجاب عن المحال الرابع فغير منطبق بكلاشقى الترديد فيه على مراد المصنف ره فانه اراد انه لو كانت الصفات زائدة على ذاته تعالى لزم التركيب فى حقيقة الآله لان الذات فى نفسها مع قطع النظر عن الحياة والعلم والقدرة وغيرها من الصفات خالية عن مقتضيات الالهية فاذا كان الآله هو المركب من الذات و الصفات ولااله الاالله كان الله سبحانه مركبا و التركيب ينفى الوجوب مع ان القول بآلهية المركب لاالذات فى نفسها كفر بالاجماع والضرورة .

و اما تخصيصه لكلام امير المؤمنين ع بصفات هـي غير الذات بالكليـة فتخصيص بلاشاهد مع انه انما ينفع اذا كان القول بان صفاته ليست عين ذاته ولاغيرها رافعا الاشكال التركيب و الخروج عن الوجوب و هو بالضرورة ليس كذلك لانه اعتذار لفظى فقط لايغير قولهم بزيادة الصفات على الذات الذى جاء الاشكال من قبله ، هذا ويمكن ان يشير امير المؤمنين ع بكلامه المذكور الى المحال الثانى و يكون حاصله من وصف الله سبحانه فقد قرنه بغيره وهوصفاته ومن قرنه بغيره فقد ثناه بواجب آخر لما عرفت من ان صفاته تعالى لايمكن ان تصدر عنه بالاختيار اوالايجاب فتكون واجبة الوجود بنفسها اومنتهية الى واجب آخر صفاته عين ذاته فيتعدد الواجب ومن عدّده و ثناه فقد جزأه ومن جزّأه فقدصيره ممكنا وجهله والله و وليه اعلم .

واما ما اجاب به عن المحال الخامس فحاصله ان قولنا الصفات ليست عين الذات ولا غيرها اصطلاح لفظى ناشىء من اعتبارين و فيه انا رايناهم يجيبون به عن الالزامات الحقيقية المبنية على مغايرة الذات للصفات حقيقة كما سمعت بعضها فكيف يكون اصطلاحا واعتبارا مجردا و بالجملة ان ارادوا به الحقيقة فهوغير معقول كما بينه المصنف ره و ان ارادوا به الاعتبار و الاصطلاح فلامشاحة لكن ما بالهم يجيبون به عن الامور المبنية على الحقائق فلا بدانهم اخطؤا على احد الوجهين .

البقاء ليس زائداً على الذات

قال المصنف اعلى الله مقامه

(المبحث التاسع) فى البقاء، و فيه مطلبان (الاول) انه ليس زائدا على الذات وذهب الاشاعرة الى ان الباقى انما يبقى ببقاء زائد على ذاته وهوعرض قائم بالباقى وان الله تعالى باق ببقاء قائم بذاته و لزمهم من ذلك المحال الذى تجزم الضرورة ببطلانه من وجوه (الاول) ان البقاء ان عنى به الاستمرار لزمهم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية و هومحال بالضرورة، بيان الملازمة ان الاستمرار كما يتحقق فى جانب الوجود كذا يتحقق فى جانب العدم لامكان تقسيم المستمر اليهما ومورد القسمة مشترك ولان معنى الاستمرار كون

الامر في احد الزمانين كما كان في الزمان الاخر، وان عني به صفة زائدة على الاستمرار فان احتاج كل منهما الى صاحبه دار وان لم يحتج احدهما الى الاخر امكن تحقق كل منهما بدون صاحبه فيوجد بقاء من غير استمرار و بالعكس وهو باطل بالضرورة وان احتاج احدهما خاصة انفك الاخر عنه وهو ضروري البطلان (الثاني) ان وجود الجوهر في الزمان الثاني لو احتاج الى البقاء لزم الدور لان البقاء عرض يحتاج في وجوده الى الجوهر فان احتاج الى وجود هذا الجوهر الذى فرض باقيا كان كل من البقاء ووجود الجوهر محتاجا الى صاحبه وهو عين الدور المحال وان احتاج الى وجود جوهر غيره لزم قيام الصفة بغير الموصوف وهو غير معقول ، اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر فجاز ان يقوم بذاته لا في محل ويقتضي وجود الجوهر في الزمان الثاني وهو خطأ لانه يقتضي قيام البقاء بذاته فيكون جوهرا و البقاء لا يعقل الا عرضا قائما بغيره، و ايضا يلزم ان يكون هو بالذاتية اولى من الذات وتكون الذات بالوصفية اولى منه لانه مجرد مستغن عن الذات والذات محتاجة اليه والمحتاج اولى بالوصفية من المستغني والمستغني اولى بالذاتية من المحتاج ولانه يقتضي بقاء جميع الاشياء لعدم اختصاصه بذات دون اخرى (الثالث) ان وجود الجوهر في الزمان الثاني هو عين وجوده في الزمان الاول ولما كان وجوده في الزمان الاول غنيا عن هذا البقاء كان وجوده في الزمان الثاني كذلك لامتناع كون بعض افراد الطبيعة محتاجا بذاته الى شيء وبعض افرادها غنيا عنه .

وقال الفضل

اتفق المتكلمون على انه تعالى باق لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زائدة اولا، فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري واتباعه و جمهور معتزلة بغداد الى انه صفة ثبوتية زائدة على الوجود اذ الوجود متحقق دونه كما في اول الحدوث بل يتجدد بعده صفة هي البقاء ،ونفى كون البقاء صفة موجودة زائدة كثير من الاشاعرة كالقاضي ابي بكر وامام الحرمين والامام الرازي وجمهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا امر زائد عليه ، ونحن ندفع ما اورده هذا الرجل على مذهب الشيخ الاشعري فنقول اورد عليه ثلاث ايرادات (الاول) ان البقاء ان عني به الاستمرار لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية الى آخر الدليل ، والجواب ان البقاء عني به استمرار الوجود لا الاستمرار

المطلق حتى يلزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية فاندفع ماقال (الثانى) ان وجود الجوهر فى الزمان الثانى لواحتاج الى البقاء لزم الدورثم ذكر ان الاشاعرة اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر ورتب عليه انه حينئذ جاز ان يقوم بذاته لافى محل ، و هذا الجواب افتراء عليهم بل اجابوا بمنع احتياج الذات اليه ، وما قيل ان وجوده فى الزمان الثانى معلل به ممنوع غاية مافى الباب ان وجوده فيه لايكون الامع البقاء وذلك لايوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه اذيجوز ان يكون تحققهمامعا على سبيل الاتفاق فاندفع كل ماذكر من المحذور (الثالث) ان وجود الجوهر فى الزمان الثانى هوعين وجوده فى الزمان الاول ولماكان وجوده فى الزمان الاول غنياً كان فى الثانى كذلك والجواب ان جميع افراد الوجود محتاج الى البقاء فى الزمان الثانى غنى عنه فى الزمان الاول فلا يختلف افراد الطبيعة فى الاحتياج و الغنى الذاتيين وهو حسب ان الوجود فى الزمان الاول فرد و فى الزمان الثانى فرد آخر و هذا غاية جهله و عدم تدربه فى شيء من المعقولات

واقول

ما نقله عن الاشعرى واتباعه من ان تحقق الوجود فى اول الحدوث دون البقاء يدل على تجدد صفة ثبوتية زائدة على الوجود هى البقاء ضرورى البطلان لجواز ان يكون البقاء عين الوجود المستمر لا صفة زائدة متجددة، ولوسلم فلا يدل على كونها وجودية بل يجوزان تكون اعتبارية كماهوالحق كمعية البارى سبحانه مع الحوادث المتجددة بتجدد الحوادث وذكر شارح المواقف الجواب الاخير و علم به الخصم فان ماذكره من كيفية الخلاف قد اخذه من المواقف وشرحها فكان الاحرى به تركه .

و اما ما اجاب به عن الايراد الاول ففيه ان حقيقة البقاء هى الاستمرار لكن اذا كان البقاء صفة للوجود كان عبارة عن استمرار الوجود من باب تعيين المورد لاان حقيقة البقاء هى خصوص استمرار الوجود فانه لايدعيه عاقل و ذلك نظير الوجود فانه عبارة عن الثبوت فلذا كان وصفالزيد كان عبارة عن ثبوته ولايصح ان يقال ان معنى الوجود ثبوت زيد فحينئذ يتم كلام المصنف .

واما ما نقله عن الاشاعرة فى الجواب عن (الايراد الثانى) ففيه انه لولم تحتج الذات

الى البقاء وجاز ان يكون تحققهما على سبيل الاتفاق لجاز انفكاك كل منهما عن صاحبه وهو غير معقول لا من طرف الذات لاستلزامه جواز ان لاتبقى فتكون ممكنة ولا من طرف البقاء لان افتقار العرض الى المعروض ضرورى وايضا لو جاز ان يكون تحققهما اتفاقيا لكان البقاء مستغنيا فى نفسه عن الذات فيكون جوهرا وهو غير معقول ويكون واجبا ان استغنى عن غيرها ايضا اوممكنا ان احتاج اليه ولابد ان ينتهى الى واجب آخر فيكون مع الذات واجب آخر ويلزم التركيب ويخرجان عن الوجوب ، وايضا لو استغنى البقاء عنها لكانت نسبته الى جميع الاشياء على حد سواء فيثبت لجميع الاشياء ولا يختص بالذات، فظهر ان مانقله الخصم مشتمل على اكثر المفاسد التى ذكرها المصنف وزيادة وان كان بعض مازدناه واردا ايضا على مانقله المصنف عنهم فاى حاجة للمصنف فى تغيير الجواب، لكن الخصم لما لم يعرف غير المواقف يرى ان كل ماليس فيها كذب ، على ان جواب المواقف وشرحها الذى ذكره مشتمل على مانقله المصنف لانهما اذا أجازا ان يكون اجتماع الذات و البقاء اتفاقيا فقد قالا بعدم حاجة البقاء الى المحل .

واما ما اجاب به عن (الايراد الثالث) فاجنبى عن الاشكال لان صريح كلام المصنف هو ان الوجود المستمر لايصح ان يكون فى الزمن الاول غنيا عن البقاء وفى الزمن الثانى محتاجا اليه ، و قد تخيل ان مراد المصنف هو اختلاف افراد الوجود فبعضها غنى عن البقاء فى الزمن الاول محتاج اليه فى الزمن الثانى والبعض الاخر ليس كذلك ، فأشكل عليه بعدم اختلاف افراد الوجود بالغنى والاحتياج، نعم مبنى الاشكال فى كلام المصنف على كون الوجود المستمر فردين للوجود احدهما الوجود فى الزمن الاول و ثانيهما الوجود فى الزمن الثانى فانه حينئذ لايمكن احتياج ثانيهما الى البقاء مع غنى اولهما عنه لامتناع كون بعض افراد الطبيعة محتاجا بذاته الى شيء وبعض افرادها مستغنيا عنه وانما بنى الاشكال على كونهما فردين لان التعدد مقتضى قول الاشاعرة باختلاف الوجود فى الزمانين بالغنى والحاجة الى صفة البقاء ذاتا فيكونان فردين من طبيعة واحدة حسب الفرض، ولو بنى المصنف ره الاشكال على القول بان الوجود المستمر فرد واحد لاتزايد فيه ولا اشتداد لكان بطلان مذهب الاشعرى اظهر اذ يمتنع ان يكون الفرد الواحد مختلفا بذاته بالاستغناء والحاجة فى زمانين، وقد كان الاولى بالمصنف ان يذكر بطلان مذهب الاشعرى على كلا الوجهين

انه تعالى باق لذاته

قال المصنف نور الله ضريحه

(المطلب الثانى) فى ان الله تعالى باق لذاته، الحق ذلك لانه لواحتاج فى بقائه الى غيره كان ممكنا فلا يكون واجبا للتنافى الضرورى بين الواجب والممكن، وخالفت الاشاعرة فى ذلك وذهبوا الى انه تعالى باق بالبقاء وهو خطأ لما تقدم، ولان البقاء ان قام بذاته تعالى لزم تكثره واحتياج البقاء الى ذاته تعالى مع ان ذاته محتاجة الى البقاء فيدور، وان قام بغيره كان وصف الشيء حالا فى غيره ولان غيره محدث وان قام البقاء بذاته كان مجردا وايضا بقاؤه تعالى باق لامتناع تطرق العدم الى صفاته تعالى ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث فيكون له بقاء آخر ويتسلسل و ايضا صفاته تعالى باقية فلو بقيت بالبقاء لزم قيام المعنى بالمعنى.

وقال الفضل

قد عرفت فيما سبق اكثر اجوبة ماذكره فى هذا الفصل، قوله (لواحتاج فى بقائه الى غيره كان ممكنا) قلنا الاحتياج الى الغير الذى لم يكن من ذاته يوجب الامكان ومن كان صفاته من ذاته لم يكن ممكنا قوله (ولان البقاء ان قام بذاته لزم تكثره) قلنا لايلزم التكثر لان الصفات الزائدة ليس غيره مغايرة كلية قوله (احتاج البقاء الى ذاته و ذاته محتاجة الى البقاء فيلزم الدور) قلنا مندفع بعدم احتياج الذات الى البقاء بل هما متحققان معا كما سبق فهو قائم بذاته من غير احتياج الذات اليه بل هما متحققان معا، قوله (بقاؤه باق) قلنا مسلم فالبقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء كاتصاف الوجود بالوجود، قوله (ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث) قلنا ممنوع لانا قائلون بقدمه، قوله (يكون له بقاء آخر ويتسلسل) قلنا مندفع بما سبق من ان بقاء البقاء نفس البقاء، قوله (صفاته تعالى باقية فلو بقيت بالبقاء لزم قيام المعنى بالمعنى) قلنا قد سبق ان الصفات ليست مغايرة للذات بالكلية فيمكن ان يكون البقاء صفة للذات و تبقى الصفات ببقاء الذات فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى.

واقول

ما اجاب به عن لزوم امكان الواجب مبنى على قولهم ان صفاته ليست غير ذاته بالكلية، و قد عرفت انه لاطائل تحته اذ لا يرجع الا لاصلاح لفظى فانهم يقولون بزيادة الصفات فى الوجود فتغاير الذات بالكلية فيلزم امكان الذات لحاجتها فى الوجود الى غيرها وهو البقاء و يلزم التكثر، واماما اجاب به عن لزوم الدور من عدم احتياج الذات الى البقاء بل هما متحققان على سبيل الاتفاق فقد عرفت فى المبحث السابق ما فيه من المفاسد الكثيرة، واماما اجاب به عن قول المصنف بقاؤه باق من ان بقاء البقاء عينه، ففيه انه لوساغ ذلك فلم لا يكون بقاء الذات عينها، مع انه باطل على مذهبهم لانهم زعموا ان القول بالعينية راجع الى النفى المحض لانه يؤدى الى ان يكون تعالى عالما لاعلم له و قادراً لا قدرة له و باقيا لابقاء له وهكذا، فاذا قالوا ان بقاء البقاء عينه كان البقاء باقيا لابقاء له وهو باطل بزعمهم، وايضا دليلهم السابق الذى استدلوا به على ان البقاء صفة ثبوتية زائدة على الذات وارد مثله فى بقاء البقاء فيقال تحقق البقاء فى اول حدوثه دون بقاء البقاء دليل على تجدد صفة بقاء البقاء و زيادتها على البقاء فيلزمهم ايضا ان يكون بقاء البقاء ايضا صفة ثبوتية متجددة زائدة على البقاء لا انها عينه.

واماما اجاب به عن قول المصنف ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث، فهو دال على انه لم يفهم مراده فانه لم يدع ان البقاء حادث حتى يجيب بانا قائلون بقدمه، بل اراد أن يستدل على قوله بقاؤه باق بامرين (الاول) امتناع طرق العدم الى صفاته (الثانى) انه لوجاز عدم بقاء البقاء لكان البقاء حادثا لان مايجوز عدمه حادث ولو كان البقاء حادثا لكان الواجب محلا للحوادث فلابد ان يكون البقاء باقيا وهكذا ويتسلسل، وغرض الخصم فيما اجاب به عن التسلسل انه تسلسل فى الاعتباريات وهو ليس بمحال لان بقاء البقاء نفس البقاء واقعا وان خالفه اعتبارا، وفيه انه مستلزم لكون البقاء ايضا اعتباريا فلم قالوا انه صفة وجودية وذلك لان التماثل فى الافراد المتسلسلة يستدعى وحدة حقيقتها، قال فى شرح المواقف بعد ذكر الماتن لهذا الجواب اعنى ان بقاء البقاء نفسه (ويرد على هذا الجواب ان ما تكرر نوعه يجب كونه اعتبارياً كمامر) ولا يخفى ان ما نسبه الخصم الى

قومه من قدم البقاء غير صحيح بمقتضى تعليلهم لزيادة البقاء على الذات فانهم عللوه كما سبق بان الوجود متحقق دونه كما في اول الحدوث وهذا يدل على اعتبار المسبوقية بالعدم في ذات البقاء وهو يقتضي حدوثه .

واما ما اجاب به عن ايراد المصنف الاخير ففيه ما عرفت سابقا من ان نفي المغايرة اصطلاح محض فانهم اذا قالوا بزيادة الصفات على الذات في الوجود كانت المغايرة بينهما كلية فيكون بقاء البقاء صفة للبقاء لا للذات وقائما به لا بالذات فيلزم قيام المعنى بالمعنى ، وهذا من المصنف الزامي لهم من حيث ان البقاء عندهم عرض وجودي وزعمهم ان العرض لا يقوم بالعرض كما ستعرفه قريبا ان شآء الله تعالى والا فهو لا يمنع من قيام العرض بالعرض كما ستعرف على ان كل بقاء عند المصنف والامامية امر اعتباري فيجوز ان يفرض قيامه بمثله حتى لو منعنا قيام العرض بالعرض .

البقاء يصح على الاجسام

قال المصنف طيب الله ثراه

(خاتمة) تشتمل على حكمين (الاول) البقاء يصح على الاجسام وهذا حكم ضروري لا يقبل التشكيك ، و خالف فيه النظام من الجمهور فذهب الى امتناع بقاء الاجسام باسرها بل كل آن يوجد فيه جسم ما يعدم ذلك الجسم في الان الذى بعده ولا يمكن ان ان يبقى جسم من الاجسام فلكيها وعنصريها بسيطها ومركبها ناطقها وغيره آنين ، ولا شك في بطلان هذا القول لقضاء الضرورة بان الجسم الذى شاهدته حال فتح العين هو الذى شاهدته قبل تغميضها والمنكر لذلك سوفسطائي بل السوفسطائي لا يشك في ان بدنه الذى كان بالامس هو بدنه الذى كان الان وانه لم يتبدل بدنه من اول لحظة الى آخرها وهؤلاء جزموا بالتبدل .

وقال الناصب

الجسم عند النظام مركب من مجموع اعراض مجتمعة و العرض لا يبقى زمانين لما سنذكر بعد هذا ، فالجسم ايضا يكون كذلك عنده ، والحق ان ضرورية موجودية البقاء

وعدم جواز قيام العرض بالعرض دعانا الى الحكم بان الاعراض لاتبقى زمانين وليست هذه الضرورة حاصلة فى الاجسام لجواز قيام البقاء بالجسم ، واماما ذهب اليه النظام ان الجسم مجموع الاعراض المجتمعة فباطل فمذهبه فى عدم صحة البقاء على الاجسام يكون باطلا كما ذكره .

واقول

قدعرفت ان دعوى موجودية البقاء زائداً على الوجود من اوضح الامور بطلانا واكثرها فسادا حتى عند جملة من الاشاعرة فكيف يدعى ضرورة موجوديته. واعجب منهادعوى الضرورة فى عدم جواز قيام العرض بالعرض والحال ان قيام البطء والسرعة بالحركة من من اوضح الضروريات وسيظهر لك الحال فى المبحث الآتى ان شاء الله تعالى فمذهب الاشاعرة من ان العرض لا يبقى زمانين مخالف للضرورة واعظم منه مخالفة لها مذهب النظام لاشتماله على مذهب الاشاعرة وعلى ان الجسم مركب من الاعراض

البقاء يصح على الاعراض

قال المصنف عطر الله مثواه

(الحكم الثانى) فى صحة بقاء الاعراض، ذهبت الاشاعرة الى ان الاعراض غير باقية بل كل لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وحركة وسكون وحصول فى مكان وحياة وعلم وقدرة وتركيب وغير ذلك من الاعراض، فانه لايجوزان يوجد آنين متصلين بل يجب عدمه فى الآن الثانى من آن وجوده ، وهذه مكابرة للحس و تكذيب للضرورة الحاكمة بخلافه فانه لاحكم اجلى عند العقل من ان اللون الذى شاهدته فى الثوب حين فتح العين هو الذى شاهدته قبل طبقها وانه لم يعدم ولم يتغير ، واى حكم اجلى عند العقل من هذا واظهر منه .

ثم انه يلزم منه محالات (الاول) ان يكون الانسان وغيره يعدم فى كل آن ثم يوجد فى آن بعده، لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد التى فيه عندهم بل لابد فى تحقق كونه انسانا من اعراض قائمة بتلك الجواهر من لون وشكل ومقدار وغيرها

من مشخصاته، ومعلوم بالضرورة ان كل عاقل يجد نفسه باقية لاتتغير في كل آن، ومن خالف ذلك كان سوفسطائيا وهل انكار السوفسطائيين للقضايا الحسية عند بعض الاعتبارات ابلغ من انكار كل احد بقاء ذاته وبقاء جميع المشاهدات آنين من الزمان، فلينظر المقلد المنصف في هذه المقالة التي ذهب اليها امامه الذي قلده ويعرض على عقله حكمه بها وهل يقصر حكمه ببقائه وبقاء المشاهدات عن اجلى الضروريات ويعلم ان امامه الذي قلده ان قصر ذهنه عن ادراك فساد هذه المقالة فقد قلد من لايستحق التقليد وانه قد التجأ الى ركن غير شديد وان لم يقصر ذهنه فقد غشه واخفى عنه مذهبه وقد قال ص من غشنا فليس منا (الثاني) انه يلزم تكذيب الحس الدال على الوحدة وعدم التغير كما تقدم (الثالث) انه لو لم يبق العرض الا آنا واحدا لم يدم نوعه(١) وكان السواد اذا عدم لم يجب ان يخلفه سواد آخر بل جاز ان يحصل عقيبه بياض او حمرة او غير ذلك وان لايحصل شيء من الالوان اذلا وجه لوجوب ذلك الحصول لكن دوامه يدل على وجوب بقائه (الرابع) لو جوّز العقل عدم كل عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في الحس لجوز ذلك في الجسم اذ الحكم ببقاء الجسم انما هو مستند الى استمراره في الحس وهذا الدليل لايتمشى لانتقاضه بالاعراض عندهم فيكون باطلا فلا يمكن الحكم ببقاء شيء من الاجسام آنين لكن الشك في ذلك عين السفسطة (الخامس) ان الحكم بامتناع انقلاب الشيء من الامكان الذاتي ضروري والا لم يبق وثوق بشيء من القضايا البديهية وجاز ان ينقلب العالم من امكان الوجود الى وجوب الوجود فيستغني عن المؤثر فيسد باب اثبات الصانع تعالى بل ويجوز انقلاب واجب الوجود الى الامتناع وهو ضروري البطلان.

واذا تقرر ذلك فنقول الاعراض ان كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول فتكون كذلك في الآن الثاني والالزم الانتقال من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي واذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليها البقاء.

وقد احتجوا بوجهين (الاول) البقاء عرض فلايقوم بالعرض (الثاني) ان العرض لو بقي لما عدم لان عدمه لايستند الى ذاته والا لكان ممتنعا ولا الى الفاعل لان اثر الفاعل الايجاد ولا الى طريان الضد لان طريـان الضد على المحل مشروط بعدم الضد

١ـ وفي نسخة (لم يلزم تأبيد نوعه)

الاول عنه فلو علل ذلك العدم به دار، ولا الى انتفاء شرطه لان شرطه الجوهر لاغير وهو باق والكلام فى عدمه كالكلام فى عدم العرض ،

والجواب عن (الاول) المنع من كون البقاء عرضا زائداً على الذات سلمنا لكن نمنع امتناع قيام العرض بمثله فان السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة و هى عرض، وعن (الثانى) انه لم لايعدم لذاته فى الزمان الثالث كما يعدم عندكم لذاته فى الزمان الثانى سلمنا لكن جاز ان يكون مشروطا باعراض لاتبقى فاذا انقطع وجودها عدم، سلمنا لكن يستند الى الفاعل و نمنع انحصار اثره فى الايجاد فان العدم ممكن لابدله من سبب، سلمنا لكن يعدم بحصول المانع و نمنع اشتراط طريان الثانى بعدم الضد الاول بل الامر بالعكس. و بالجملة فالاستدلال على نقيض الضرورى باطل كما فى شبه السوفسطائية فانها لاتسمع لما كانت الاستدلالات فى مقابل الضرورات.

و قال الفضل

ذهب الاشعرى ومن تبعه من الاشاعرة الى ان العرض لايبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هى على التقضى والتجدد ينقضى منها واحد ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل من الاحاد المتقضية المتجددة بوقته الذى وجد فيه انما هو للقادر المختار فانه تخصيص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته الذى خلقه فيه وان كان يمكن خلقه قبل ذلك الوقت وبعده ،وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لماضر عدمه فى وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا ، واستدلوا على هذا المدعى بوجوه (منها) انها لو بقيت لكانت باقية متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فليزم قيام العرض بالعرض و هو محال عندهم هذا هو المدعى والدليل .

وذهبت الفلاسفة ومن تابعهم من المعتزلة و الامامية الى بقاء الاعراض و دليلهم كما ذكر هذا الرجل ان القول بخلافه مكابرة للحس وتكذيب للضرورة ، والجواب ان لادلالة للمشاهدة على ان المشاهد امر واحد مستمر لجواز ان يكون امثالا متواردة

بلا فصل كالماء الدافق من الانبوب يرى امراًواحداً مستمرا بحسب المشاهدة و هـو في الحقيقة امثال تتوارد على الاتصال،فمن قال انه امثال متواردة كان ينبغى على مايزعمه هذا الرجل ان يكون سوفسطائيامنكراً للمحسوسات وكذا جالس السفينة اذاحكم بان الشطليس بمتحرك كان ينبغي ان يحكم بانه سوفسطائى لانه يحكم بخلاف الحس، وقدصورنا قبل هذا مذهب السوفسطائية ويااليت هذا الرجل كان لم يعرف لفظ السوفسطائى فانه يطلقه فى مواضع لاينبغي ان يطلقه فيه وهوجاهل بمعنى السفسطة ، ثم ماقال ان لاحكم عند العقل اجلى من ان اللون الذى شاهدته فى الثوب حين فتح العين هو الذى شاهدته قبل طبقها فنقول حكم العقل ههنا مستند الى حكم الحس ويمكن و رود الغلط للحس لانه كان يحسب المثل عين الاول كما ذكرنا فى مثال الماء الدافق من الانبوب و كثير من الاحكام يكون عند العقل جليا بواسطة غلط الحس فمن خالف ذلك الحكم كيف يقال انه مكابر للضرورة

ثم ذكر خمس محالات تردعلى مذهبهم (الاول) ان الانسان وغيره يعدم فـى كل آن ثم يوجد فى آن بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد بل لابد فى انسانيته من اللون والشكل وكل هذه اعراض ومعلوم ان كل احد يجد من نفسه انها باقية لاتتبدل فى كل آن و مخالفة هذا سفسطة و (الجواب) ان الاشخاص فى الوجود الخارجى يتمايزون بهوياتها لا بمشخصاتها كما يتبادر اليه الوهم فى الهوية الخارجية التى بها الانسان انسان باق فى جميع الازمنة وان توارد عليه الامثال من الاعراض فهذه المشخصات ليست داخلة فى ذاته وهويته العينية حتى يلزم من تبدلها تبدل الانسان فذات الانسان وهويته المشخصة له باقية فى جميع الاحوال و يتوارد عليه الاعراض واى سفسطة فى هذا و الطامات والخرافات التى يريدان يميل بهاخواطر السفهة الى مذهبه غير ملتفت اليها (الثانى) انه يلزم تكذيب الحس وقدعرفت جوابه (الثالث) انه لولم يبق العرض الا آنا واحداً لـم يلزم تأبيد نوعه فكان السواد اذاعدم لم يجب ان يخلفه سواد آخر الى آخر الدليـل ، و (الجواب) ان السواد اذافاض على الجسم اعدالجسم لان يفيض عليه سواد مثله والمفيض للسواد هو الفاعل المختار لكن جرى عادته بافاضة المثل بوجود الاستعداد و ان جاز التخلف و لزوم النوع يدل على وجوب افاضة المثل وهذا لاينافى قاعدة القوم فى اسناد

الاشياء الى اختيار الفاعل القادر (الرابع) لوجوز العقل عدم كل عرض فى الآن الثانى من وجوده مع استمراره فى الحس لجوز ذلك فى الجسم اذالحكم ببقاء الجسم انماهو مستند الى استمراره فى الحس و (الجواب) ان الاصل بقاء كل موجود مستمر فالحكم ببقاء الجسم لانه على الاصل و تخلف حكم الاصل فى الاعراض لدليل خارجى فعدم الحكم ببقاء الاعراض لم يكن منافيا للحكم ببقاء الاجسام، واماما قال ان الشك فى ذلك عين السفسطة فقد مرجوابه (الخامس) ان الحكم بامتناع انقلاب الشيء من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى ضرورى الى آخر الدليل و (الجواب) ان الاعراض كانت ممكنة لذاتها فى الآن الاول و كذلك فى الآن الثانى، قوله اذا كانت ممكنة فى الثانى جاز عليها البقاء قلنا امكان الوجود غير امكان البقاء فجاز ان يكون العرض ممكن الوجود فى الآن الثانى ولا يكون ممكن البقاء وليس على هذا التقرير شيء من الانقلاب الذى ذكره وهذا استدلال فى غاية الضعف كماهو ديدنه فى الاستدلالات المزخرفة.

ثم ان ماذكر من الدليلين اللذين احتج بهما الاشاعرة فاول الدليلين قد ذكرناه وما اورد عليه من منع امتناع قيام العرض بالعرض ومنع كون البقاء زائدا وثبوتهمامذهب للشيخ الاشعرى وقداستدل عليهمافى محله فليراجع، وثانى الدليلين مدخول بماذكرو بغيره من الاشياء وقدذكره علماء السنة و الاشاعرة منهم صاحب المواقف و غيره فاعتراضاته على ذلك الدليل منقولة من كتب اصحابنا.

واقول

لايخفى انه انماذكر قوله (ان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث) لزعمه تبعا لغيره ان ذلك مبرر لقولهم بعدم بقاء الاعراض لان دفع لزوم استغناء العالم بناء على كون سبب الحاجة هو الحدوث يتوقف على القول بتجدد العرض وعدم بقائه، وفيه مع فساد المبنى منع التوقف لان الباقى حادث وان لم يكن متجددا فيحتاج الى المؤثر نعم لو اريد بالحدوث الخروج من العدم الى الوجود كان للالتجاء الى القول بعدم بقاء الاعراض وجه.

واماما انكره من اعتبار حكم المشاهدة فخطأ فانالوجوزنا الغلط على جميع الحواس فى جميع الاوقات باحساسها لبقاء الاعراض ولم نعتبر دلالة المشاهدة لم يمكن

ان نستفيد حكما عقليا من الحس لان الاحكام العقلية النظرية و الضرورية لاتؤخذ الا من الحس الظاهري اوالحس الباطني بواسطة الظاهري كماعرفته في اول الكتاب فلو لم نعتبر مثل تلك المشاهدة العامة لم يصح التعويل على حس ظاهري .

واماما استشهد به من غلط الحس في الماء الدافق من الانبوب و جالس السفينة فخطأ آخر لان الحس لايحكم بوحدة الماء الدافق كمايحكم بوحدة السواد في الثوب بل يرى مياها متصلة متدافعة تسمى في العرف ماءواحدا باعتباراتصالها وصدق اسم الماء على المتصل كماء الشط ، ولوسلم فالعقل الضروري يحكم بانه من تـوارد الامثال وان الوحدة خيالية بسبب ادراك البصر اوغيره من الحواس للمادة و تدافعها ، و اما جالس السفينة فهووان راى احيانا سكون الماء لاتفاق السفينة والماء في السير لكن البصر نفسه يراه متحركا في اغلب الاوقات بل يراه متحركا فعلا عند التدقيق فيحكم العقل بان ذلك السكون الاتفاقي خيالي ، فكيف يقاس على ذلك مشاهدة البصر لوحدة مثل السواد في الثوب التي لايخالفها الحس في وقت اوحال ، و بالجملة لاننكر غلط الحس احيانا ولكن ننكر عدم اعتباره في اجلى الامور واوضحها عندالعقـل و اماما صور بهسابقـا مذهب السوفسطائية فقدعرفت فيه الكلام .

واماما اجاب به عن اول المحالات من ان الاشخاص تتمايز هوياتها لابمشخصاتها، ففيه ان ايراد المصنف انماهو من باب الالزام لهم اذيقولون بالجواهر الفردة فلم يكن لذات الانسان هوية واحدة و كذلك كل جسم، فلابدان يكون تمايز الافراد بالمشخصات الخارجة امااذا التزم بتمايز الاشخاص بتمايز الهويات فلينكر الجواهر الفردة اذ يكون الشخص موجوداً واحداً لامركباً من موجودات متعددة هي الجواهر الفردة.

و اماما اشار اليه من الجواب عن ثاني المحالات فقدعرفت مافيه ، واماجوابه عن ثالثها ففيه ان الجسم لذاته مستعد لافاضة كل لون عليه فلوفرض ان اللون لايبقى به كان بعد زواله عنه على استعداده لعروض اي لون عليه لاخصوص ماعرض اولا فدعوى ثبوت العادة على افاضة خصوص المثل لاجل اختصاص الاستعداد به خطأ .

واماما اجاب به عن رابع المحالات ففيه انه لامستند للاصل الذي ادعاه الاظهور حال المستمر في البقاء بمقتضى مايشاهده الحس و حينئذ فان افاد هذا الظهور اليقين

بالبقاء فلاوجه لمخالفته فى الاعراض وان لم يفد اليقين فلايمكن الحكم اليقينى لهم ايضا ببقاء شيء من الاجسام والشك فيه عين السفسطة مضافا الى انه لادليل لهم على التخلف عن الاصل فى الاعراض سوى ثلاثة ادلة باطلة حتى عندهم واختار المصنف للذكر اقواها وهو الدليلان اللذان ابطلهما .

واما ما اجاب به عن خامسها من ان امكان الوجود غير امكان البقاء ، ففيه ان البقاء عبارة عن استمرار الوجود كما ذكره نفسه سابقا ، وبالضرورة انه اذا امتنع استمرار الوجود امتنع الوجود فى الزمن الثانى وان اختلفا مفهوما ، بل جعل البقاء سابقا من الامثال المتواردة فاذا فرض امكان الوجود فى الزمن الاول وامتناع البقاء لزمه امتناع الوجود فى الزمن الثانى ولزم الانقلاب كما ذكره المصنف ، فلابد ان نقول الاعراض متى كانت ممكنة لذاتها فى الآن الاول كانت ممكنة البقاء والوجود فى الآن الثانى و الالزم الانقلاب .

و اما ما ذكره بالنسبة الى دليلى الاشاعرة فليس فيه الاتسليم بطلان ثانيهما والاحالة فى ترويج اولهما على غيره مع علمه بانه قد ابطله فى المواقف وشرحها بما ابطله به المصنف واما ما زعمه من ان المصنف نقل اعتراضاته على الدليل الثانى عن الاشاعرة كصاحب المواقف وغيره فهو جهل لان المواقف وغيرها مما قارنها زمانا او تأخر عنها متاخرة عن زمان المصنف وانما حرر صاحب المواقف التى هى اجمع كتاب لهم تلك الاعتراضات وغيرها اخذاً من المصنف و غيره من علماء الامامية والا فالاشاعرة غالبا مقلدون لشيخهم الاشعرى تقليدا اعمى.

القدم والحدوث اعتباريان

قال المصنف اعلى الله مقامه

(المبحث العاشر) فى ان القدم و الحدوث اعتباريان ذهب بعض الاشاعرة الى ان القدم وصف ثبوتى قائم بذات الله تعالى وذهبت الكرامية الى ان الحدوث وصف ثبوتى قائم بذات الحادث و كلا القولين باطل لان القدم لو كان موجودا مغايراً للذات لكان اما

قديما اوحادثا فان كان قديما كان لهقدم آخر و يتسلسل و ان كان حادثا كان الشيء موصوفا بنقيضه وكان الله تعالى محلا للحوادث وكان الله تعالى قبل حدوثه ليس بقديم ، والكل معلوم البطلان ، واما الحدوث فان كان قديما لزم قدم الحادث الذى هوشرطه وكان الشيء موصوفا بنقيضه وان كان حادثا تسلسل ، والحق ان القدم و الحدوث من الصفات الاعتبارية.

وقال الفضل

ليس كون القدم وصفا ثبوتيا مذهب الشيخ الاشعرى وماطلعت على قوله فيه ، واماقوله لو كان القدم وصفا ثبوتيا فاماان يكون قديما فيكون لهقدم آخرويتسلسل فالجواب عنه انالانسلم لزوم التسلسل اذقديكون قدم القدم بنفسه وايضا جازان يكون قدم القدم امرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد الطبيعة لايستلزم وجودجميعها .

واقول

من المضحك اختلاف كلامه فيسطر واحد فانهزعم ان كون القدم وصفاثبوتيا ليس مذهب الاشعرى ثم عقبهبقوله ماطلعت على قولهفيه ، ولايخفى ان جوابيه عن التسلسل راجعان الىجواب واحد لان اضافة القدم الىالقدم تستدعى التعددحقيقة او اعتبارا فاذا انتفى الحقيقى لحكمه بان قدم القدم نفسه تعين التعدد الاعتبارى و ان يكون قدم القدم اعتباريا فيكون الجواب الاول عين الثانى، وفيه ان القدم سلبى لانهعبارة عن عدم المسبوقية بالغيراو بالعدم فلا يمكن ان يكون ثبوتيا مع انه قد سبق ان التماثل فىالافراد يستدعى وحدة حقيقتها، وان ماتكرر نوعه يجب كونه اعتباريا ، وبالجملة الماهية الحقيقية لايمكن ان يكون بعض افرادها خارجيا والآخر ممتنعا ذاتا كماهو ظاهر فكيف يمكن ان يكون بعض افراد القدم ثبوتيا و البعض الآخر اعتباريا ممتنع الوجود فى الخارج للزوم التسلسل ، وبهذايعلم بطلان الجواب عن اشكال التسلسل فى الحدوث لواجيب عنه بنحوما أجاب الخصم عن اشكال التسلسل بالنسبة الى قدم القدم.

نقل الخلاف في مسائل العدل

قال المصنف قدس سره

(المبحث الحادي عشر) في العدل وفيه مطالب (الاول) في نقل الخلاف في مسائل هذا الباب ، اعلم ان هذا اصل عظيم تبتني عليه القواعد الاسلامية بل الاحكام الدينية مطلقا و بدونه لايتم شيء من الاديان ولايمكن ان يعلم صدق نبي من الانبياء على الاطلاق الابه على مانقرره فيما بعد ان شاء الله تعالى، و بئس ما اختاره الانسان لنفسه مذهبا خرج به عن جميع الاديان ولم يمكنه ان يتعبدالله تعالى بشرع من الشرايع السابقة واللاحقة ولم يجزم به على نجاة نبي مرسل اوملك مقرب اومطيع في جميع افعاله من اولياء الله وخلصائه ولاعلى عذاب احدمن الكفار والمشركين وانواع الفساق و العاصين ، فلينظر العاقل المقلد هل يجوز له ان يلقى الله تعالى بمثل هذه العقائد الفاسدة و الآراء الباطلة المستندة الى اتباع الشهوة والانقياد الى المطامع .

وقال الفضل

عقد هذا المبحث لاثبات العدل الذى ينتسبون اليه هم والمعتزلة ، وحاصله انهم يقولون باختيار العبد في الافعال وانه خالق افعاله والالم يكن تعذيب العبد عدلا عند عدم الاختيار ويقولون بوجوب جزاء العاصي و بالحسن و القبح العقليين و غيرهما مما يذكره في هذا الفصل ويدعي ان الخروج عن هذا يوجب عدم متابعة نبي من الانبياء ، و هذا دعوى باطلة فاسدة و نحن ان شاء الله تعالى نذكر في هذا البحث كل مقالة من قولي الامامية والاشاعرة على حدة و نذكر حقيقة تلك المسئلة قائمين بالانصاف ان شاء الله تعالى .

واقول

ستعرف مافي دعواه القيام بالانصاف كما يشهد لذلك قوله هنا يقولون بوجوب جزاء العاصي فانه لايريد به الا التهويل ومجانبة الانصاف ، لانانقول ان العقاب حق لله تعالى وله العفو عن حقه كماستعرف نعم لو اراد بوجوبه وجوب جعل اصل الجزاء على المعصية

بلحاظ الاستحقاق وان كان له العفو كان صدقا و هومذهبنا و لكنه لايريده كما سيتضح ان شاء الله تعالى ؛

قال المصنف اعلى الله درجته

قالت الامامية و متابعوهم من المعتزلة ان الحسن و القبح عقليان مستندان الى صفات قائمة بالافعال اووجوه واعتبارات تقع عليها ، وقالت الاشاعرة ان العقل لايحكم بحسن شيء ألبتة و لايقبحه بل كل مايقع في الوجود من انـواع الشرور كالظلم و العـدوان و القتل و الشرك والالحاد و سب الله تعالى وسب ملائكته وانبيائه واوليائه فانه حسن .

وقال الفضل

الحسن و القبح يقال لمعان ثلاثة (الاول) صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن و الجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولاتعلق له بالشرع (الثاني) ملائمة الغرض ومنافرته وقديعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن مافيه مصلحة والقبيح مافيه مفسدة ، وذلك ايضا عقلي اى يدركـه العقل كالمعنى الاول (الثالث) تعلق المدح و الثواب بالفعل عاجلا و آجلا او الذم و العقاب كذلك فماتعلق به المدح في العاجل والثواب في الاجل يسمى حسنا وماتعلق به الذم في العاجل و العقاب في الآجل يسمى قبيحا ، وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وذلك لان افعال العباد كلها ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولاذم فاعله و عقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها او نهيه عنها وعند المعتزلة ومن تابعهم من الامامية عقلي وادراك الحسن والقبح موقوف على حكم الشرع والشرع كاشف عنهما فيما لايستقل العقل بادراكه فالعقل حاكم .

فيامعشر العقلاء باى مذهب يلزم ان يكون الظلم و العدوان والقتل والشرك وسب الله و رسوله وماذكره من الترهات و الطامات حسنا ، هل الشرع حسن هذه الاشياء وحكم بحسنه ، وعلى تقديران يكون حاكما بالحسن هل يقول الاشاعرة ان الشرع حكم بحسن هذه الاشياء حتى يلزم مايقول ، فعلم ان الرجل كودن طاماتي متعصب فتعصب لنفسه لا لله ورسوله و العجب انه كان لايأمل ان العقلاء ربما ينظرون في هذا الكتاب فيفتضح عندهم، مااجهله من رجل متعصب نعوذ بالله من شر الشيطان وشركه.

واقول

نسب المصنف اولاً الى الاشاعرة ان العقل لايحكم بحسن شيء من الافعال ولابقبحه فعارضه الخصم بانهم يقولون بالحسن والقبح بالمعنيين الاولين وسيأتي ان شاءالله تعالى في اول المطلب الثاني انهذاالتفصيل مماحدثه المتأخرون تقليلاللشناعة وستعرف مافيه وانهلاينفعهم ، ثم نسب اليهم القول بان كل فعليقع في الوجودمن انواع الشرور كالظلم و الشرك وغيرهما حسنوهو مبنى على تعريفهم الفعل القبيح بمانهى عنه شرعا و للفعل الحسن بمالم ينهعنه فانه علىهذاتكون هذه الافعال حسنة لانهافعل الله تعالى ولانهى عن فعله، ولكن المتأخرين تخلصوا عنه بالقول بان الفعل الحسن ما امر به شرعا ومايستحق فاعله المدح فيالعاجل و الثواب فيالاجلفلايشمل فعلهتعالى، و لكنعلى تقديره فنحن نسألهم عنفعل الله تعالى فاناقروا بحسنه لزمهم القول بحسن هذه الشرور وانلم يقروا بحسنهفقد خرجواعن الاسلام ،ودعوى انهذه الشروررحسنة بلحاظ انتسابها الى الله تعالى بالخلق قبيحة بلحاظ انتسابها الىالعبد بالوصفية و كونه محلالها باطلة لعدم معقولية حسنها منالفاعل وقبحها منالمحل والموصوف بهامندون انيكون لهاثر فيها اصلا وانما الاثرلله وحده، و بالجملة اصل الفعل و محله و جميع جهاته صادرة منالله تعالى فكلها حسنة فباىشيء يكون قبيحا .

قال المصنف طيب الله رمسه

وقالت الامامية ومتابعوهممنالمعتزلة انجميع افعالالله تعالىحكمةوصوابليس فيها ظلمولا جورولاكذب و لاعبث ولافاحشة ، والفواحش و القبائح والكذبوالجهل منافعال العباد والله تعالىمنزه عنها وبرىء منهاوقالت الاشاعرة ليسجميع افعاله تعالى حكمة و صوابالان الفواحش والقبائح كلهاصادرة عنه تعالىلانه لامؤثر غيره.

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان اللهتعالى لايفعل القبيح ولايترك الواجب ، وذلكمنجهةانه لاقبيحمنه ولاواجب عليه فلايتصور منهفعل قبيح ولاترك واجب وجميع افعاله تعالى حكمة وصواب ، والفواحش والقبائح من مباشرة العبد للافعال ولايلزممنقولنالامؤثر في الوجود الاالله انتكون الفواحش و القبائح صادرة عنهبل هى صادرة منالعبد ومن

مباشرته وكسبه والله تعالى خالق للافعال ولاقبيح بالنسبة اليه بل قبح الفعل من مباشرة العبد كماسيجيء في مبحث خلق الاعمال فمانسبه اليهم هوافتراء محض ناشيء من تعصب وغرض فاسد.

واقول

من اعجب العجب واوضح المحال نفي صدورها عن الله سبحانه و اثباتها للعبد والحال ان الخالق الفاعل لها بزعمهم هوالله تعالى والعبد محل صرف لاأثر له ولاتصرف بوجه اصلا، و ماادرى كيف يكون كسبها من العبد والكسب باى معنى فسر انما هومن فعل الله تعالى، وكيف يكون قبحها من مباشرة العبد والمباشرة اثر لله تعالى اذ لامؤثر في الوجود سواه وكل أثره حسن فهل يعقل ان يكون الشيء بجهة حسنه قبيحا اذاى جهة تفرض للقبح انماهي من فعل الله و فعله بماهو فعله حسن، لكن بنى القوم امرهم على المكابرة و ناطوا الحقائق بالتمويه، واماقوله ولاواجب عليه فستعرف مافيه ان شاء الله تعالى.

قال المصنف ضاعف الله اجره

وقالت الامامية نحن نرضى بقضاء الله تعالى كله حلوه ومره، لانه لايقضى الا بالحق، وقالت الاشاعرة لانرضى بقضاء الله كله لانه قضى بالكفر والفواحش و المعاصي و الظلم وجميع انواع الفساد.

وقال الفضل

تقول الاشاعرة نحن نرضى بقضاء الله كله، والكفر والفواحش و المعاصي والظلم وجميع انواع الفساد ليست هي القضاء بل هي المقضيات والفرق بين القضاء والمقضي ظاهر، وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضا بالشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء اخر، اذ لوصح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء و هو باطل اجماعا والانكار المتوجه نحو الكفر انماهو بالنظر الى المحلية لاالى الفاعلية وللكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه و نسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به، و انكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى، ثم انهم قائلون بان التمكين على الشرور من الله تعالى والتمكين بالقبيح قبيح فيلزمهم مايلزمون به الاصحاب.

واقول

لایعقل التفکیك بین القضاء والمقضی فی الرضا وعدمه ضرورة ان من رضی بامر فقد رضی بصدوره عن فاعله ومن سخطه فقد سخط صدوره عن فاعله ، فاذا زعم الاشاعرة ان الله سبحانه قد قضی بالفواحش وخلقها فقد لزمهم من عدم الرضا بها عدم الرضا بقضاء الله تعالی ، واما موت الانبیاء فلا نسلم عدم وجوب الرضا به اذا قضاه الله تعالی کیف وهو سبحانه لایقضی الا بالحق و الصواب ، نعم لانحب موتهم حبالهم و طمعا فی مصالحنا بهم، ومازعمه من توجه الانکار الی الکفر باعتبار المحلیة لا الفاعلیة مکابرة خارجة عن حیز العقل اذا کانت المحلیة قهریة، واما ماذکره من ان التمکین من القبیح قبیح فممنوع اذا اقترن التمکین منه ببیان قبحه والنهی عنه فانه حینئذ یکون التمکین منه حسنا اذ بطاعته لنهی مولاه وترکه اختیارا ینال السعادتین .

قال المصنف طاب ثراه

وقالت الامامیة والمعتزلة لایجوز ان یعاقب الله الناس علی فعله ولایلومهم علی صنعه ولا تزر وازرة وزر أخری ، وقالت الاشاعرة لایعاقب الله الناس الاعلی مالم یفعلوه ولا یلومهم الاعلی مالم یصنعوه وانما یعاقبهم علی فعله فیهم یفعل فیهم سبه وشتمه ثم یلومهم علیه ویعاقبهم لاجله ویخلق فیهم الاعراض ثم یقول فمالهم عن التذکرة معرضین و یمنعهم من الفعل و یقول مامنع الناس ان یؤمنوا .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان الله تعالی (خالق کل شیء) کما نص علیه فی کتابه ولاخالق سواه ویعاقب الناس علی کسبهم ومباشرتهم الذنوب و المعاصی ویلوم العباد بالکسب الذمیم وهو یخلق الاشیاء ، والله یخلق الاعراض و لکن العبد مباشر للاعراض فهو معرض والمعرض من یباشر الفعل لامن یخلق وکذا المنع .

واقول

لایخفی ان قوله تعالی (خالق کل شیء) وارد فی مقامین من الکتاب المجید **(الاول) قوله تعالی فی سورة الانعام (ذلکم الله ربکم لااله الا هو خالق کل شیء فاعبدوه) وهو ظاهر فی غیر افعال العباد لانه سبحانه قد جعل الامر بعبادته واستحقاقه لها فرعا عن**

وحدانيته و خلقه للكائنات و من الواضح ان تفريع الامر بالعبادة على خلق الكائنات انما يتم اذا كانت العبادة فعلا للعبد اذ لا معنى لقولنا لا اله الا هو خالق عبادتكم وغيرها فاعبدوه (الثاني) قوله تعالى في سورة الرعد (أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار) وقد استدل المجبرة بهذه الآية على مذهبهم من حيث اشتمالها على العموم وعلى انكار من يخلق كخلقه، واجيب بان الآية وردت حجة على الكفار ولو اريد بها العموم لافعال العباد لقلبت الحجة بها للكفار لانه اذا كان هو الخالق لشركهم فما صلح الانكار عليهم به وكان لهم ان يقولوا اذا كنت قد فعلت ذلك بنا فلم تنكر علينا فعل فعلته فينا ونحن لا اثر لنا فيه اصلا، مضافا الى ان المراد الانكار عليهم في جعل آلهة لا يمكن الاشتباه بالهيتهم اذ لم يجعلوا لله تعالى شركاء لهم خلق يشبه خلقه حتى يحصل به الاشتباه في الالهية، وهذا انما يراد به المخلوقات المناسبة للالهية كالسموات والارض والاجسام والاعراض، فيكون عموم قوله تعالى (خالق كل شيء) انما هو بالنسبة الى تلك المخلوقات لا مثل الشرك والالحاد والظلم و الفساد ونحوها مما يصدر من البشر ويتنزه عنه خالق العجائب وعظام الامور وبديع السموات والارضين؛ ولو اعرضنا عن ذلك كله فالعموم مخصص بالادلة العقلية والنقلية الكتابية وغيرها الدالة على ان العباد هم الفاعلون لافعالهم كما ستعرف ان شاء الله،

واما قوله (ويعاقب الناس على كسبهم ومباشرتهم الذنوب) ففيه ان الكسب ان كان من فعلهم فقد خرج عن مذهبه وان كان من فعل الله تعالى فالاشكال بحاله اذ كيف يعاقبهم على فعله، واما قوله (والمعرض من يباشر الاعراض لا من يخلق) ففيه ان المصنف لم يدّع صدق المعرض على الله تعالى بناء على مذهبهم حتى يجيبه بذلك بل يقول في تقرير مذهبهم انه سبحانه يخلق الاعراض في الناس وينكر على المعرض في المحل الذي يخلق فيه الاعراض، كما هو مراد الخصم بمباشر الاعراض، وبالضرورة ان لا انكار على المحل الذي لا اثر له بوجه استهزاء لا يرتضيه العقل و انما حق الانكار ان يقع على الفاعل المؤثر، ومثله الكلام في قوله تعالى (وما منع الناس ان يؤمنوا) اذ كيف ينكر عليهم وهو الذي منعهم.

قال المصنف عطر الله ثراه

وقالت الامامية ان الله تعالى لم يفعل شيئا عبثا بل انما يفعل لغرض ومصلحة وانما يمرض لمصالح العباد ويعوض الثواب بحيث ينتفى العبث والظلم ، وقالت الاشاعرة لايجوز ان يفعل الله تعالى شيئا لغرض من الاغراض ولا لمصلحة ويؤلم العبد بغير مصلحة ولا غرض بل يجوز أن يخلق خلقا فى النار مخلدين فيها من غير ان يكونوا قد عصوا اولا.

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض و قالوا لايجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض كما سيجيء بعد هذا ، ووافقهم فى ذلك جماهير الحكماء و الالهيين وهو يفعل مايشاء ويحكم مايريد ان اراد تخليد عباده فى النار فهو المطاع والحاكم ولا تأثير للعصيان فى افعاله بل هو المؤثر المطلق .

واقول

ليس فى كلامه الا مايتضمن تصديق المصنف بماحكاه عنهم والالتزام بنسبتهم الى العدل الرحمن مالايرضى بنسبته اليه ذووجدان ، فانهم اذا أجازوا عليه سبحانه ايلام عبيده بلاغرض ولامصلحة وتخليد عباده بالنار بلاغرض ولاغاية ، فقد اجازوا ان يكون من العابثين واظلم الظالمين ، وليت شعرى ما الذى حسن لهم تلك المقالات الجائرة الفاجرة فى حق خالقهم تبع الانسان خطاه اكثر من صوابه ومازعمه من موافقة الفلاسفة محل نظر اذلايبعد ان الفلاسفة انماينفون الغرض الذى به الاستكمال دون كلى الغرض كماستعرف ان شاء الله تعالى .

قال المصنف اعلى الله مقامه

وقالت الامامية لايحسن فى حكمة الله تعالى ان يظهر المعجزات على يد الكذابين ولايصدق المبطلين و لايرسل السفهاء و الفساق و العصاة ، وقالت الاشاعرة يحسن كل ذلك.

وقال الفضل

لاحسن ولاقبح بالعقل عند الاشاعرة بل جرى عادة الله تعالى بعدم اظهار المعجزة على يد الكذابين لالقبحه فى العقل وهو يرسل الرسل وهم الصادقون ولوشاء الله ان يبعث

من یریدمن خلقه فهوالحاکم فی خلقه و لایجب علیه شیء ولاشیء منه قبیح یفعل مایشاء و یحکم مایرید .

واقول

لایخفی ان تجویز اظهار المعجزة علی ید الکاذب عقلا مناف لمایذکرونه عند الکلام فی عصمة الانبیاء من دلالة المعجزة عقلا علی عصمتهم عن الکذب فی دعوی الرسالـة ومایبلغونه عن اللّٰه تعالی ، ولکن اذاکان الکلام تبعا للهوی و مبنیا علی شفا جرف هار یجوز الاختلاف فیه بمثل ذلك ، و اما دعوی جریان العادة بعدم اظهار المعجزة علی ید الکاذب فمحتاجة الی دعوی علم الغیب ممن لم یقبح عقله اظهار المعجزة علی ید الکاذب فانه لم یعرف کل کاذب ولم یطلع علی احوالهم، فلعل بعض من یعتقد نبوته لظهور المعجزة علی یده کان کاذبا ولایمکن العلم بعدم المعجزة لکل کاذب من اخبار نبینا صلی اللّٰه علیه وآله اذلعله لم یکن نبیا و ان تواتر ظهور المعجزات علی یده ، علی انه لم یثبت عنه ذلك الاخبار ولو ثبت مع نبوته فخبره لایفید العلم لتجویز الاشاعرة الکذب فی مثل ذلك علی الانبیاء سهوا بل عمدا کماستعرف ان شاء اللّٰه تعالی ، واما تجویزهم ان یرسل اللّٰه السفهاء والفساق فافضح من ذلك وسیجیء تحقیقه ان شاء اللّٰه تعالی .

قال المصنف اعلی الله منزلته

وقالت الامامیة ان اللّٰه سبحانه لم یکلف احدافوق طاقته ، وقالت الاشاعرة لم یکلف اللّٰه احدا الافوق طاقته ومالایتمکن من ترکه وفعله ولا مهم علی ترك مالم یعطهم القدرة علی فعله ، وجوزوا أن یکلف اللّٰه مقطوع الید الکتابة و من لامال له الزکاة ومن لایقدر علی المشی للزمانة الطیران الی السماء وان یکلف العاطل الزمن المفلوج خلق الاجسام وان یجعل القدیم محدثا والمحدث قدیما ،وجوزوا ان یرسل رسولا الی عباده بالمعجزات لیأمرهم بان یجعلوا الجسم الاسود ابیض دفعة واحدة ویأمرهم بالکتابة الحسنة ولایخلق لهم الایدی و الآلات وان یکتبوا فی الهواء بغیر دواة ولامداد ولاقلم ولاید مایقرأه کل احد، وقالت الامامیة ربنا اعدل واحکم من ذلك .

وقال الفضل

تكليف مالايطاق جائز عندالاشاعرة لانه لايجب على الله شيء ولايقبح منه فعل اذيفعل مايشاء ويحكم مايريد ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا ، والحال انه لابدلهم ان يقولوا به فان الله اخبر بعدم ايمان ابي لهب و كلفه الايمان فهذا تكليف مالايطاق لان ايمانه محال و فوق طاقته لانه ان آمن لزم الكذب في خبر الله تعالى وهومحال اتفاقا وهذا شيء يلزم المعتزلة القول بتكليف مالايطاق ، ثم مالايطاق على مراتب اوسطها مالايتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لالنفس مفهومه كخلق الاجسام املا بان يكون من جنس مايتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء والا مثلة التى ذكر ها الرجل الطاماتي فهذا شيء يجوزه الاشاعرة وان لم يقع بالاستقراء و لقوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها وقد عرّفناك معنى هذا التجويز فيماسبق .

واقول

لاادري كيف يقع الكلام مع هؤلاء القوم فان النزاع ينقطع اذابلغ الى مقدمات ضرورية وهؤلاء جعلوا نزاعهم في الضروريات ، ليت شعري اذالم يحكم العقل بامتناع التكليف بمالايطاق وجوز ان ينهى الله العبد عن الفعل ويخلقه فيه اضطرارا ويعاقبه عليه فقل لي اي امر يدركه العقل .

قيل اجتمع النظام والنجار للمناظرة فقال له النجار لم يدفع ان يكلف الله عباده مالايطيقون فسكت النظام ، فقيل له لم سكت؟ قال كنت اريد بمناظرته ان الزمه القول بتكليف مالايطاق فاذاالتزمه ولم يستح فبم ألزمه .

وجل مسائل هذاالكتاب من هذا الباب كمارأيت وترى ان شاء الله تعالى و كفاك انكارهم ان يجب على الله شيء فانه اذالم يجب عليه شيء بعدله وحكمته و رحمته فاي امل له يكون وكيف يكون حال الدنيا والآخرة ، ومثله تجويز ان يفعل مايشاء ممالاغرض فيه ولاغاية ولاحكمة ولاعدل كتكليف مالايطاق تعالى الله عن ذلك .

واما قوله (والحال انه لابدلهم ان يقولوا به فان الله اخبر بعدم ايمان ابي لهب) فمدفوع بانه تعالى انمااخبر بانه سيصلى نارا وهولايستلزم الكفر لجواز تعذيب المسلم الفاسق ، والاولى ان يقول ان الله سبحانه اخبر نبيه ص بقوله (و ما اكثر الناس ولوحرصت

بمؤمنين) و نحوه في القرآن كثير، ومع ذلك كلف الناس جميعا بالايمان و اخبر بصدور المعاصي من الناس وكلفهم بالطاعة و الجواب ان الاخبار بعدم الايمان مثلا لايستوجب امتناعه بل غاية ما يقتضيه صدور ما اخبر به على ماهو عليه في نفسه من الامكان والممكن مطاق في نفسه يصح التكليف به او بخلافه وان علم بعدم وقوعه من المكلف لاختياره العدم فيكون صدق الخبر تابعا لوقوع المخبر به على ماهو عليه في نفسه لا العكس، نظير تبعية العلم للمعلوم فان علمه تعالى بالممكنات لايجعل خلاف ما علمه ممتنعا بل هو تابع للمعلوم لانه عبارة عن انكشاف المعلوم على ماهو عليه ولو كان المعلوم تابعا للعلم لما صح التكليف اصلا لصيرورة كل مكلف به اما واجبا حيث يعلم بوقوعه او ممتنعا حيث يعلم بعدم وقوعه ولا يقوله عارف.

و اما ماذكره من ان مالايطاق على مراتب اوسطها الى قوله هذا شيء نجوزه، فهو مشعر بانهم لايجوزون التكليف بالرتبة العليا وهي مايمتنع لنفس مفهومه كالجمع بين الضدين واعدام الواجب، والظاهر انه من باب تقليل الشناعة والا فالمناط عندهم في جواز التكليف بالرتبة الوسطى والسفلى هو انه تعالى لايجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء وهو يقتضي صحة التكليف بالرتبة العليا كما ستعرفه وتعرف تمام الكلام فيه في المطلب الثامن، وكلام القوم في المقام مضطرب و لذا جعل الخصم امثلة المصنف من الوسطى والحال ان بعضها من العليا كجعل القديم محدثا، ثم ان الخصم ذكر عدم وقوع التكليف بما لايطاق بالاستقراء ولقوله تعالى (لايكلف الله نفسا الا وسعها) و هو مناف لقوله سابقا بتكليف ابي لهب بالايمان وانه فوق طاقته ومن المضحك وصفه للمصنف رحمه الله تعالى بالطاماتي والحال ان الطامات هي اقوالهم وقد اعترف بها وليس للمصنف الا النقل عنهم.

قال المصنف اجزل الله ثوابه

وقالت الامامية ما اضل الله احدا من عباده عن الدين ولم يرسل رسولا الا بالحكمة و الموعظة الحسنة وقالت الاشاعرة قد اضل الله كثيرا من عباده عن الدين ولبس عليهم و اغواهم و انه يجوز أن يرسل رسولا الى قوم ولا يأمرهم الا بسبه ومدح ابليس فيكون من سب الله تعالى ومدح الشيطان واعتقد التثليث والاتحاد وانواع الشرك مستحقا للثواب و التعظيم، ويكون من مدح الله تعالى طول عمره وعبده بمقتضى أوامره و ذم ابليس دائما

فى العقاب المخلد واللعن المؤبد، وجوزوا ان يكون فيمن سلف من الانبياء ممن لم يبلغنا خبره من لم تكن شريعته الاهذا .

و قال الفضل

مذهب الاشاعرة ان الله خالق كل شيء و لايجرى فى ملكه الامايشاء ولايجوزون وجود الالهة فى الخلق كالمجوس ، بل يقولون هوالهادى وهوالمضل كمانص عليه فى كتابه المجيد (يضل من يشاء ويهدى من يشاء) وهوتعالى يرسل الرسل و يأمرهم بارشاد الخلائق وماذكره الرجل الطاماتى من جواز ارسال الرسل بغيرهذه الهداية فقد علمت معنى هذا التجويز وان المراد من هذا التجويز نفى وجوب شيء عليه وهذه الطامات المميلة لقلوب العوام لاتنفع ذلك الرجل و كل مابثه من الطامات افتراء بل هم أهل السنة والجماعة والهداية .

واقول

لايخفى ان قوله لايجرى فى ملكه الا مايشاء من كلام ابى اسحق الاسفرانى الشافعى عندما دخل القاضى عبدالجبار المعتزلى دارالصاحب بن عباد فرأى ابا اسحق جالسا ، فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء تعريضا بابى اسحق بانه من الاشاعرة الذين ينسبون الفحشاء الى الله تعالى فقال ابواسحق سبحان من لايجرى فى ملكه الامايشاء ، وحاصله ان كل مايجرى فى ملكه من انواع الفواحش و الفجور والكفر والالحاد والكذب و الظلم و الغواية و نحوها انما هو باشاء ته ومن فعله ، فياليت شعرى كيف يصلح مع هذا الزعم ان يسبحه وينزهه .

واماقوله ولايجوزون وجود الآلهة فى الخلق كالمجوس فهو تعريض باهل العدل حيث ينسبون تلك الافعال الشنيعة والاحوال الفضيعة الى العباد و ينزهون الله سبحانه عنها ، ومن المعلوم ان ذلك لايستدعى القول بالشركة فانهم انمايرون انه تعالى اقدرهم على افعالهم بالقدرة المفوضة اليهم ففعلوها بتمكينه لهم فلا استقلال لهم حتى يكونوا آلهة فكيف يشبهون المجوس وانما الذى يشبههم من يقول بزيادة صفاته على ذاته و قدمها مثله وحاجته اليها فى الخلق بحيث لولاها لماخلق شيئا فهى شريكته فى الآلهية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

و اماما استدل به من قوله تعالى (يضل من يشاء و يهدى من يشاء) ففيه ان استدلاله موقوف على ان يراد بالاضلال خلق الضلال و بالهداية خلق الهدى وهو ممنوع لجواز ان يراد بالاضلال الخذلان و الاضاعة و بالهداية التوفيق كما قال عليه السلام (تطاع بتوفيقك و تجحد بخذلانك) فان الانسان اذا اجتهد بفعل الخير كان محلا للتوفيق واذا أصر على الشر كان اهلا للخذلان و آل امره الى النفاق والكفر كما قال تعالى (فاعقبهم نفاقا) وقال تعالى (ثم كان عاقبة الذين اساء وا السوءى ان كذبوا بآيات الله) ولا قرينة على ان المراد بالاضلال و الهداية فى الآية ماادعاه بل القرينة على خلافه عقلا و نقلا ، اما العقل فلان ذلك يستلزم ابطال الثواب والعقاب و نفى العدل و فائدة الرسل و الكتب و الاوامر و النواهى كما ستعرف ان شاء الله تعالى ولانه لا يحسن لمن ينهى عن شىء ان يفعله و لذا قال شعيب ما اريد ان أخالفكم الى ماأنهاكم عنه، وقال الشاعر :

لاتنه عن خلق وتأتى مثله عار عليك اذا فعلت عظيم

و اما النقل فقوله تعالى (ان علينا للهدى) ومن عليه الهدى كيف يتركه و يخلق الضلال وقوله تعالى (و اما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) الى غير ذلك من الكتاب والسنة .

واما ماذكره من ان المراد بهذا التجويز نفى وجوب شىء عليه، فلا يرفع الاشكال لانه اذا لم يجب عليه بعدله و حكمته ان يرسل الرسل بالحكمة و الموعظة الحسنة فقد جاز ان يرسل رسولا الى قوم ولا يأمرهم الا بسبه ومدح ابليس الى غير ذلك مما بينه المصنف و تجويزهم مثل ذلك على الله سبحانه دليل على عدم معرفتهم به وانهم ماقدروه حق قدره ولو جوزت اشباه هذه الامور على احد منهم لعدها من اكبر النقص عليه و الذنب اليه فكيف تجوز فى حق الملك الجامع لصفات الكمال.

قال المصنف قدس الله سره

وقالت الامامية قد اراد الله الطاعات واحبها ورضيها واختارها و لم يكرهها و لم يسخطها وانه كره المعاصى والفواحش ولم يحبها ولا رضيها ولا اختارها ، وقالت الاشاعرة قد اراد الله من الكافر ان يسبه ويعصيه و اختار ذلك و كره ان يمدحه ، و قال بعضهم احب وجود الفساد ورضى وجود الكفر.

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة كماسبق ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات فهو يريد الطاعات ويرضى بها للعبد ويريد المعاصى بمعنى التقدير لان الله تعالى مريد للكائنات فلابد ان يكون كل شيء بتقديره وارادته ولكن لايرضى بالمعاصى والارادة غير الرضا ، و هذا الرجل يحسب ان الارادة هى عين الرضا وهذا باطل ، واما قوله كره ان يمدحه فهذا عين الافتراء وكذا قوله احب الفساد و رضى بوجود الكفر ولا عجب هذا من الشيعة فان الكذب والافتراء طبيعتهم و به خلقت غريزتهم .

واقول

قوله (يريد الطاعات ويرضى بها) ليس بصحيح على عمومه فان الطاعات التى لم تقع ليست مرادة ولامرضية له والالوقعت ، وقوله (و يريد المعاصى بمعنى التقدير) ليس بصحيح ايضا فان الارادة سبب التقدير لانفسه و لوسلم فلابد من ارادة المعاصى لان التقدير بدون ارادة غير ممكن لانها هى المخصصة ، قوله (ولكن لايرضى بالمعاصى) باطل اذ لولم يرض بهافما الذى ألزمه بفعلها ، قوله (والارادة غير الرضا)مسلم لكن ارادة الفعل تتوقف على الرضابه كماان ارادة الترك تتوقف على كراهة الفعل ومرجوحيته من جهة ، وعلى هذا يبتنى كلام المصنف لاعلى ان الارادة نفس الرضا كمازعمه الخصم ، وبالجملة الفعل بالاختيار يستلزم الرضابه وتركه بالاختيار يستلزم كراهته والا لخرج العمل عن كونه عقلائيا فيكون الله سبحانه بناء على تقديره و تكوينه لافعال العباد راضيا و محبا لسبه والفساد الواقعين كارها لمدحه والصلاح المتروكين وهذا ماقاله المصنف ، واما مارمى به الخصم الشيعة من الكذب والافتراء فنحن نكله الى المنصف اذا عرف احوال رجالنا ورجالهم و نظر الى ماكتبناه فى المقدمة .

قال المصنف رفع الله درجته

وقالت الامامية قد اراد النبى ص من الطاعات مااراده الله تعالى وكره من المعاصى ماكرهه الله تعالى وقالت الاشاعرة بل اراد النبى كثيرا مما كرهه الله تعالى وكره كثيرا مما اراده الله تعالى .

وقال الفضل

غرضه من هذا الكلام كماسياتی ان الله تعالی يريد كفر الكافر والنبی يريد ايمانه و طاعته فوقعت المخالفة بين الارادتين، واذالم يكن احدهما مريداً الشیء يكون كارهاله هكذازعم ، وقدعلمت ان معنی الارادة من الله ههنا هو التقدير ومعنی الارادة من النبی ميله الی ايمانهم ورضاه به والرضا والميل غير الارادة بمعنی التقدير ، فالله تعالی يريد كفر الكافر بمعنی يقدر له فی الازل هكذا و النبی لايريد كفره بمعنی انه لايرضی به ولايستحسنه ، فهذا جمع بين ارادة الله وعدم ارادة النبی ولامحذور فيه ، نعم لورضی الله بشیء ولم يرض رسوله بذلك الشیء وسخطه كان ذلك محذورا و ليس هذا مذهباً لاحد

واقول

أيصح فی العقل ان يقال ان الله تعالی يقدر شيئا ويفعله ولايرضی به النبی ولايستحسنه مضافا الی ماعرفت من ان تقدير الفعل يستلزم الرضابه وتقدير الترك يستلزم الكراهة له فيكون الله سبحانه بتقديره الكفر و المعصية راضيا بهما وقدكرههما النبی و بتقديره لترك الايمان و الطاعة كارها لهما وقدرضی النبی بهما واراد همافاختلف الله ورسوله.

قال المصنف اعز الله منزلته

وقالت الامامية قداراد الله من الطاعات مااراده انبياؤه وكره ماكرهوه واراد ماكره الشياطين من الطاعات وكره مااراده من الفواحش ، وقالت الاشاعرة بل قداراد الله ما ارادته الشياطين من الفواحش وكره ماكرهوه من كثير من الطاعات ولم يرد ما ارادته الانبياء من كثير من الطاعات بل كره ماارادته منها .

وقال الفضل

هذا يرجع الی معنی الارادة التی ذكرناها فی الفصل السابق ، وهذا الرجل لم يفرق بين الارادة والرضا وجل تشنيعاته ناش من عدم هذا الفرق ، واماقوله كره الله ماكره الشياطين من الطاعات فهذا افتراء علی الاشاعرة .

واقول

قدعرفت ان المختار لايفعل شيئا الا لارادته له ورضاه به ولايترك امرا الا لكراهته

له والالخرج العمل عن كونه عقلائياً، فاذا فرض ان الله تعالى هو الفاعل لافعال البشر فلابد ان يكون مريداً لما يقع من الفواحش كماهو مراد للشياطين وان يكون كارها لمالايقع من الطاعات كماهو مكروه للشياطين فتم ما ذكره المصنف

قال المصنف اعلى الله مقامه

وقالت الامامية قد امر الله عزوجل بما اراده ونهى عما كرهه، وقالت الاشاعرة قد امر الله بكثير مما كره ونهى عن كثير مما اراد.

وقال الفضل

قدعرفت مما سلف ان الله تعالى لايجب عليه شيء ولاقبيح بالنسبة اليه فله ان يامر بماشاء وينهى عمايشاء، فاخذ المخالفون من هذا انه يلزم على هذا التقدير ان يأمر بمايكرهه و ينهى عمايريده، وقدعرفت جوابه وان المراد بهذا عدم وجوب شيء عليه وهذاالتجويز لنفي الوجوب وان لم يقع شيء من الامور المذكورة في الوجود، فالامر بالمكروه و النهي عن المراد جائز ولايكون واقعا فهو محال عادة وان جاز عقلا بالنسبة اليه كمامر غير مرة وسيجيء تفاصيل هذه الاجوبة عند مقالاته فيماسياتي.

واقول

لم ناخذ ذلك مماذكره وان كان صالحا للاخذ منه بل اخذناه من قولهم ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى لان خلق الشيء و تقديره يستلزم الارادة له والرضا به و تقدير عدم الشيء يستلزم كراهته كماسبق، فاذا أمر الله سبحانه بماقدر عدمه فقد امر بمالا يريده وكرهه و اذا نهى عماقدر وجوده فقدنهى عما اراده و رضيه كما ذكره المصنف، وهذا على مذهبهم واقع جار على العادة و لوسلم انا اخذناه مماذكره فمن اين احرز عادة الله تعالى في عدم وقوع شيء من الامور المذكورة و هي غيب، على ان تجويز ذلك على الله سبحانه نقص في حقه واي نقص لانه من الجهل اوالعجز تعالى الله عمايقول الظالمون.

قال المصنف شرف الله قدره

فهذا خلاصة اقاویل الفریقین فی عدل الله عزوجل و قول الامامیة فی التوحید یضاهی قولهم فی العدل فانهم یقولون ان الله تعالی واحد لاقدیم سواه ولااله غیره ولایشبه الاشیاء ولایجوز علیه مایصح علیها من التحرك والسكون و انه لم یزل ولایزال حیا قادرا عالما مدركا لایحتاج الی اشیاء یعلم بها ویقدر و یحیی و انه لماخلق الخلق امرهم ونهاهم ولم یكن آمرا ولاناهیا قبل خلقه لهم وقالت المشبهة انه یشبه خلقه فوصفوه بالاعضاء والجوارح وانه لم یزل آمرا و ناهیا الی مابعد خراب العالم وبعد الحشر والنشر دائما بدوام ذاته وهذه المقالة فی الامر والنهی ودوامهما مقالة الاشعریة ایضا ، وقالت الاشاعرة ایضا انه تعالی قادر عالم حی الی غیر ذلك من الصفات بذوات قدیمة لیست هی الله ولاغیره ولابعضه ، و لولاها لم یكن قادرا عالما حیا تعالی الله عن ذلك علوا كبیرا .

وقال الفضل

اكثر مافی هذا الفصل قدمر جوابه فیماسبق من الفصول علی ابلغ الوجوه بحیث لم یبق للمرتاب ریب، ومالم یذكر جوابه من كلام هذا الفصل فیماسبق هوماقال فی الامر والنهی وان الاشاعرة یقولون بدوامهما فالجواب انهم لماقالوا بالكلام النفسی وانه صفة لذات الله تعالی فیلزم ان تكون هذه الصفة ازلیة وابدیة و الكلام لمااشتمل علی الامر و النهی یكون الامر والنهی فی الكلام النفسی ازلاوابدا ولكن لایلزم ان یكون آمرا و ناهیا بالفعل قبل وجود الخطاب و المخاطبین حتی یلزم السفه كماسبق ، بل الكلام بحیث لوتعلق الخطاب عندالتلفظ به یكون المتكلم آمرا و ناهیا و هذا فرع لاثبات الكلام النفسانی ، فای غرابة فی هذا الكلام .

واقول

قد عرفت بطلان اجوبته و منه تعرف بطلان جوابه هنا و لاادری لم التزم بعدم الخطاب فی القدم والازل وقداجازوا خطاب المعدوم وقالوا لایقبح منه شیء نعم لماعلم ان خطاب المعدوم سفه بالضرورة التزم بعدم الخطاب غفلة عن مذهبه ولوالتفت لكابر فی نفی السفه كماكابر فی نفی الامر والنهی الفعلیین مع الالتزام بثبوت الامر و النهی

النفسيين و الحال ان النفسى مدلول الفعلى و كابر فى ثبوت الامر والنهى النفسيين بدون الخطاب مع انهما لايحصلان بدونه .

قال المصنف قدس سره

وقالت الامامية ان انبياء الله و ائمته منزهون عن المعاصى وعما يستخف وينفر ودانوا بتعظيم اهل البيت الذين أمر الله بمودتهم و جعلها أجر الرسالة فقال تعالى (قل لااسألكم عليه اجرا الا المودة فى القربى) وقال اهل السنة كافة انه يجوز عليهم الصغائر وجوزت الاشاعرة عليهم الكبائر ،

وقال الفضل

اجمع اهل الملل والشرايع كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة و مايبلغونه عن الله ، و اما سائر الذنوب فاجمعت الامة على عصمتهم من الكفر وجوز الشيعة اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء للنفس فى التهلكة ، وذلك باطل عقلا لانه يفضى الى اخفاء الدعوة بالكلية و ترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق و كثرة المخالفين ، واماغير الكفر من الكبائر فمنعه الجمهور من الاشاعرة و المحققين ، و اما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور الا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة اولقمة للزوم المخالفة لمنصب النبوة ، هذا مذهبهم فنسبة تجويز الكبائر الى الاشاعرة افتراء محض ، واماماذكر من تعظيم انبياء الله و اهل بيت النبوة فهو شعار أهل السنة و التعظيم ليس عداوة الصحابة كمازعمه الشيعة و الروافض بل التعظيم اداء حقوق عظم قدرهم فى المتابعة وذكرهم بالتفخيم واعتقاد قربهم من الله ورسوله وهذه خصلة اتصف بها اهل السنة والجماعة .

واقول

لامعنى لعصمة الانبياء عن تعمد الكذب فى دعوى الرسالة فانه بعد فرض النبوة والرسالة لايتصور الكذب فيها حتى يعصم الانبياء عنه واما بالنظر الى ماقبل الرسالة فلاتقتضى المعجزة اللاحقة عصمتهم عن الكذب قبلها ولكن لما كانت المعجزة تدل على

صدقهم في دعوى الرسالة استنتج صاحب المواقف عصمتهم عن الكذب في دعواها واخذه منه الخصم بلاتدبر ليقال انهم ممن يقول بعصمة الانبياء في الجملة ، ثم ان دعوى افادة المعجزة القطع لاتتم على مذهب الاشاعرة اذيجوز عقلابناء على قولهم لايقبح منه شيء ان يظهرها على يدالكاذب ، و دعوى العادة على عدم ظهورها على يد الكاذب موقوفة على الاطلاع على كل من ظهرت على يده المعجزة وانه غير كاذب و هو غير حاصل، بل لعل كل من ظهرت على يده المعجزة كاذب على ان التخلف عن العادة ليس قطعي العدم لاسيما في مورد التخلف عن العادة بصدور المعجزة .

واما ما زعمه من الاجماع على عصمتهم عن الكفر فمناف لماسياتي في بحث النبوة من ان بعض الاشاعرة وغيرهم من السنة يجوزون عليهم الكفر ، بل قال بعضهم بوقوعه ، ومناف ايضا لمايروونه عن النبي ص انه قال لو كان نبي بعدي لكان عمر ، فان العصمة عن الكذب لاتجامع صلاحية عمر للنبوة و هو كافر اكثر عمره ، فلابد اما من منع وجوب العصمة عندهم عن الكفر اوالحكم بكذب هذه الرواية وانها من مفتعلات القوم.

واما مانسبه الى الشيعة تبعا للمواقف من انهم يجوزون اظهار الكفر تقية فكذب عليهم والا فليسندوه الى كتاب من كتبهم ومجرد قول الشيعة بالتقية لايستلزم تعميمها في جميع المقامات ، بل ذلك مذهب بعض السنة كما ستعرفه في مباحث النبوة وهو الانسب بهم ، فانهم اذا نسبوا الى رسول الله صلى الله عليه وآله قصة الغرانيق حيث اظهر الكفر تأليفا لقومه فتجويزهم عليه وعلى الانبياء اظهاره تقية اولى و نسبوا اليه ص والى ابراهيم الشك حيث قال نحن احق بالشك من ابراهيم كما سيجيء و من المعلوم ان الشاك ليس بمؤمن فاظهار الكفر للتقية اولى لان الشك اسوأ

واما تكذيبه للمصنف ره في نسبته الى الاشاعرة تجويز الكبائر على الانبياء فسياتي مافيه في محله ان شاء الله تعالى .

و اما ما ادعاه من ان تعظيم الانبياء واهل البيت شعارهم فستعرف كذبه من نسبتهم الى الانبياء مالايليق بشانهم وتأويلهم مالايقبل التأويل من النصوص على امامة امير المؤمنين ع و جعلهم اهل البيت من سائر المسلمين وفضلوا الاداني عليهم مع ان الله تعالى ميزهم بالطهارة من الرجس واوجب على الامة التمسك بهم وجعلهم عدل القرآن

المجيد الى يوم الدين .

واما قوله و التعظيم ليس عداوة الصحابة ففيه انالانعادى الاالمنقلبين على اعقابهم الذين ارتدوا على ادبارهم القهقرى و يقول فيهم رسول الله صلى الله عليه و آله سحقا سحقا حتى لايخلص من النار الامثل همل النعم قال تعالى (لاتجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادّون من حادّ الله ورسوله) .

ترجيح احد المذهبين

قال المصنف اعلى الله درجته

فلينظر العاقل في المقالتين و يلمح المذهبين وينصف في الترجيح ويعتمد على الدليل الواضح الصحيح ويترك تقليد الآباء والمشايخ الاخذين بالاهواء و غرتهم الحياة الدنيا بل ينصح نفسه ولا يعول على غيره فلا يقبل عذره يوم القيمة انى قلدت شيخي الفلاني ووجدت آبائي واجدادي على هذه المقالة فانه لا ينفعه ذلك يوم القيمة يوم يتبرأ المتبوعون من اتباعهم و يفرون من اشياعهم ، وقد نص الله تعالى على ذلك في كتابه العزيز ، ولكن اين الآذان السامعة و القلوب الواعية وهل يشك العاقل في الصحيح من المقالتين و ان مقالة الامامية هي احسن الاقاويل و انها اشبه بالدين وان القائلين بها هم الذين قال الله تعالى فيهم (فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هدا هم الله و اولئك هم اولوا الالباب) فالامامية هم الذين قبلوا هداية الله واهتدوا بها وهم اولوا الالباب .

و لينصف العاقل من نفسه انه لوجاء مشرك وطلب شرح اصول دين المسلمين في العدل و التوحيد رجاء ان يستحسنه ويدخل فيه معهم ، هل كان الاولى ان يقال له حتى يرغب في الاسلام ويتزين في قلبه انه من ديننا ان جميع افعال الله تعالى حكمة وصواب و انا نرضى بقضائه و انه منزه عن فعل القبائح و الفواحش لاتقع منه و لايعاقب الناس على فعل يفعله فيهم ولايقدرون على دفعه عنهم ولايتمكنون من امتثال امره، اويقال ليس في افعاله حكمة وصواب وانه يفعل السفه والفاحشة ولانرضى بقضاء الله تعالى وانه

يعاقب الناس على مافعله فيهم بل خالق فيهم الكفر والشرك ويعاقبهم عليهما ويخلق فيهم اللون والطول و القصر و يعذبهم عليها.

وهل الاولى ان يقول من ديننا ان الله لايكلف الناس مالايقدرون عليه ولايطيقون او نقول انه يكلف الناس مالايطيقون و يعاقبهم على ترك مالايقدرون على فعله .

وهل الاولى ان نقول انه تعالى يكره الفواحش ولا يريدها ولايحبها ولايرضاها، او نقول انه يحب ان يشتم ويسب ويعصى بانواع المعاصي ويكره ان يمدح ويطاع ويعذب الناس لماكانوا كما اراد ولم يكونوا كما كره .

وهل الاولى ان نقول انه تعالى لايشبه الاشياء ولايجوز عليه مايجوز عليها ، او نقول انه يشبهها .

وهل الاولى ان نقول ان الله تعالى يعلم ويقدر ويحيى و يدرك لذاته ، او نقول انه لايدرك ولايحيى ولايقدر و لايعلم الابذوات قديمة ولولاها لم يكن قادرا ولاعالما و لاغير ذلك من الصفات .

وهل الاولى ان نقول انه تعالى لماخلق الخلق امرهم ونهاهم ، او نقول انه لم يزل فى القدم ولا يزال بعد فنائهم طول الابد يقول اقيموا الصلاة و اتوا الزكاة لايخل بذلك اصلا.

وهل الاولى ان نقول انه تعالى تستحيل رؤيته والاحاطة بكنه ذاته او نقول يرى بالعين امافي جهة من الجهات له اعضاء وصورة اويرى بالعين لافي جهة .

وهل الاولى ان نقول ان انبياءه وائمته منزهون عن كل قبيح وسخيف ، او نقول انهم اقترفوا المعاصي المنفرة عنهم وانه يقع منهم مايدل على الخسة والذلة كسرقة درهم وكذب وفاحشة ويداومون على ذلك مع انهم محل وحيه وحفظة شرعه وان النجاة تحصل بامتثال اوامرهم القولية و الفعلية .

فاذا عرفت انه لاينبغى ان يذكر لهذا السائل عن [illegible] الاسلام الامذهب الامامية دون قول غيرهم عرفت عظم موقعهم فى الاسلام وتعلم ايضا زيادة بصيرتهم لانه ليس فى التوحيد دليل ولاجواب عن شبهة الامن اميرالمؤمنين ع واولاده ع أخذ ، وكان جميع العلماء يستندون اليه على مايأتى فكيف لايجب تعظيم الامامية والاعتراف بعلو منزلتهم

فاذا سمعوا شبهة في توحيد الله او في عبث بعض افعاله انقطعوا بالفكر فيها عن كل اشغالهم فلاتسكن نفوسهم ولاتطمئن قلوبهم حتى يتحقق الجواب عنها ، ومخالفهم اذا سمع دلالة قطعية على ان الله تعالى لايفعل الفواحش و القبائح ظل ليله و نهاره مهموما طالبا لاقامة شبهة يجيب بها حذرا ان يصح عنده ان الله تعالى لا يفعل القبيح فاذا ظفر بادنى شبهة قنعت نفسه وعظم سروره بمادات الشبهة عليه فشتان ما بين الفريقين و بعد ما بين المذهبين ولنشرع في تفصيل المسائل و كشف الحق فيها بعون الله تعالى و لطفه .

و قال الفضل

حاصل ماذكر في هذا الفصل تحكيم الانصاف و الرجوع الى الوجدان و الدليل في ترجيح مذهب الامامية و ان المنصف اذا ترك التقليد و نظر الى المذهبين نظر الانصاف علم ان مذهب الامامية مرجح ، ومثل هذا في حال من اراد دخول الاسلام و حاول ان يتبين عنده ترجيح مذهب من المذاهب فلاشك ان معتقدات الامامية ابين و اظهر عند العقول و اقرب من سائر المذاهب الى التلقي و القبول ، و نحن ان شاء الله تعالى في هذا الفصل نحذو حذوه و نجاريه فصلا بفصل وعقيدة بعقيدة على شرط تجنب التهمة والافتراء ومحافظة شريطة الصدق و الانصاف ،

فنقول لو استجار مشرك في بلاد الاسلام و اراد ان يسمع كلام الله رجاء ان يستحسنه ويميل قلبه الى الاسلام فطلب من العلماء اصول دين الاسلام في العدل والتوحيد ليرغب بفهمه الى الملة البيضاء ، فيامعشر العقلاء ، هل الاولى ان يقال له حتى يرغب ويتزين الاسلام في قلبه ان الاله الذى ندعوك الى طاعته وعبوديته هو خالق كل الاشياء وهو الفاعل المختار ولايجرى في ملكه الا مايشاء و هو يحكم مايريد و لاشريك له في الخلق و التصرف في الكائنات ولاتسقط ورقة ولاتتحرك نملة الا بحكمه و ارادته وقضائه وقدره دبّر أمور الكائنات في ازل الازال وقدر مايجرى ومايصدر عنهم قبل خلقهم و ايجادهم ثم خلقهم و امرهم و نهاهم وافعاله حكمة وصواب ولاقبيح في فعله ولايجب عليه شيء وكل مايفعله في العباد من اعطاء الثواب واجراء العقاب فهو تصرف في ملكه ولايتصور منه ظلم لايسأل عما يفعل وهم يسألون وهو منزه عن فعل القبائح اذ لاقبيح بالنسبة اليه

ونحن نرضى بقضائه و القضاء غير المقضي ، هل الاولى هذا او يقال الا آله الذى ندعوك اليه له شركاء فى الخلق فانت تخلق افعالك والناس يخلقون افعالهم وهو الموجب الذى لاتصرف له فى الكائنات بالارادة و الاختيار بل هو كالنار اذا صادف الحطب يجب عليه الاحراق و العبد اذا عمل حسنة وجب عليه الثواب فهذه الحسنة كالدين على رقبته يجب عليه ثوابها واذا عمل سيئة يجب عليه عقابها وليس له ان يتفضل ويتجاوز بفضله عن ذلك الذنب بل الواجب واللازم عليه عقابه كالنار الواجب عليها الاحراق وانه خلق العالم ولم يجر له قضاء سابق وعلم متقدم بل يحدث الاشياء على سبيل الاتفاق وله الشركاء فى الخلق وهو يخلق والناس يخلقون .

وهل الاولى ان يقال له من ديننا انه تعالى حاكم قادر مختار يكلف الناس كيفماشاء لانه يتصرف فى ملكه فاذا اراد كلفهم حسب طاقتهم و جازله و لايمتنع عليه ان يكلف فوق الطاقة لكن بفضله وكرمه لم يكلف الناس فوق الطاقة و لم يقع هذا ، اويقال انه يجب عليه ان يكلف الناس حسب طاقتهم و ليس له التصرف فيهم ويمتنع عليه التكايف حسبما أراد.

وهل الاولى ان يقال له ان كل ماجرى فى العالم فهو تقديره و ارادته ولكن الخير و الطاعة برضاه وحبه والشر والمعصية بغير رضاه اونقول انه مغلول اليد فيجب عليه ان يحب الخير وهو خالقه ولا يخلق الشر فللشر فواعل غيره و له شركاء فى الملك و التصرف .

وهل الاولى ان يقال له انه تعالى لايشبه الاشياء ولكن له صفات تأخذ معرفتها انت من صفات نفسك غير ان صفات نفسك حادثة وصفاته قديمة ، او نقول انه لاصفات له ولايجوز عليه ان يعرف صفاته من صفات الكمال .

وهل الاولى ان يقال له ان الله تعالى عالم بعلم ازلى قادر بقدرة ازلية حيّ بحياة سرمدية متكلم بكلام ازلى ، اويقال له ان الصفات مسلوبة عنه و ليس له علم ولاقدرة بل ذاته تعلم الاشياء بلاعلم فيتحير ذلك المسكين ان العالم كيف يعلم بلاعلم و كيف يقدر بلا قدرة .

وهل الاولى ان يقال له ان الله تعالى كان فى الازل متكلما بكلام نفسى هو صفة ذاته

و بعدما خلق الخلق خاطب الرسل بذلك الكلام وامر الناس و نهاهم ، اويقال له انه خلق الكلام وليس هو بمتكلم فان خالق الكلام لايسمى متكلما وانه احدث الامر والنهى بعد الخلق بلاتقدير و ارادة سابقة .

وهل الاولى ان نقول انه تعالى مرئى يوم القيمة لعباده ليزداد بذلك شغفه فى عبادة ربه رجاء ان ينظر اليه يوم القيمة و لكن هذه الرؤية بلا كيفية كماسترى وتعلم ، اويقال له هذا الرب لاينظر اليه فى الدنيا ولافى الآخرة .

وهل الاولى ان يقال ان انبياء الله تعالى مكرمون معصومون من الكذب والكبائر و لكنهم بشر لايأمنون من امكان وقوع الصغائر عنهم فلاتيأس انت من عفو الله و كرمه ان صدر عنك معصية فانهم اسوة الناس و يمكن ان يقع منهم الذنب فانت لاتقنط من الرحمة اويقال له الانبياء كالملائكة يستحيل عليهم الذنب فاذا سمع بشيء من ذنوب الانبياء كماجاء فى القرآن (و عصى آدم ربه) يتردد فى نبوة آدم لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبيا .

وهل الاولى ان يقال له ان رسول الله ص لمابعث الى الناس تابعه جماعة من اصحابه و أقاموا فى خدمته وصحبته طول اعمارهم وقاسوا الشدائد والبلايا فى اقامة الدين ودفع الكفرة و ذكرهم الله فى القرآن واثنى عليهم بكل خير ورضى عنهم ثم بعده قاموا بوظائف الخلافة ونشروا الدين وفتحوا البلاد و اظهروا احكام الشريعة و احكموا قواعد الحدود حتى بقى منهم الدين وانحفظت من سعيهم الشريعة الى يوم الدين ، اويقال له ان هؤلاء الاصحاب بعد رسول الله ص خالفوه و رجعوا الى الكفر ولم يهد محمد ص الاسبعة عشر نفراً فيا ، معشر العقلاء انظروا الى المذهبين وتاملوا وامعنوا فى عقائد الفريقين مثل الفريقين كالاعمى والاصم و السميع و البصير هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لايعقلون .

واما ما ذكر انه ليس فى التوحيد دليل ولاجواب شبهة الاومن امير المؤمنين على، فان هذا لايختصون به دوننا بل كل ما نأخذ من العقائد ونتلقى من الادلة فانها ماخوذة من تلك الحضرة ومن غيره من اكابر الصحابة كالخلفاء الراشدين سواه و ككبار الصحابة الذين شهد رسول الله ص بعلمهم و اجتهادهم وامانتهم، وهم يذكرون الاشياء من الائمة ويمزجون

كل ماينقلون عنهم بالف كذبة كالكهنة السامعة لاخبار الغيب و نحن لانرويه و لاننقله الابالاسانيد الصحيحة المعتبرة المعتمدة و الحمدلله على ذلك التوفيق .

واقول

لايخفى انه قددلس فى مذهب قومه وموه ماشاء ولبس فى مذهب الامامية وافترى من غير حياء كماستعرفه ان شاءالله تعالى فخالف ما اشترطه من الصدق والانصاف اتباعا للهوى و تعصبالدين الاسلاف ، ونحن بعون الله تعالى نكشف عن وجه الحقيقة غشاءها ونعيدالى مرآة الحق صفاءها .

اماماذكره اولافى تقرير مذهب الاشاعرة بقوله خالق كل الاشياء فهواول تمويه لان مورد النزاع هوافعال العباد و انها مفعولةلله سبحانه اوللعبد فكان اللازم النص عليها ليتضح حال المذهبين ولم يكف ذكر ماينصرف لغيرها، فينبغى ان يقال للمشرك المتحير انه تعالى خالق كل الاشياء حتى الزنا واللواط والكذب والظلم والنهب والسرقة و القتل و نحوها ولاريب انه حينئذ يستنكره ويستكرهه ويعده من منافيات وجدانه لانه يجدانه فاعل فعله ، ولوذكر له الشرك الذى هوعليه وقيل انه مخلوق لله تعالى لقال هذادليل رضاه به لان الفعل بالاختيار لايصدر بدون رضا الفاعل فلاداعى للعدول عنه ، ولو اجتهدوا فى ترغيبه واقناعه لقال مالكم خرجتم عن مذهبكم فانه لافعل لى بزعمكم والخالق لشركى هوالله فرغبوه دونى ، وكذا الكلام فى بقية الفقرات التى ارادبها ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وموه فيها باظهار ماينصرف الى غيرها ، و يزيد اشكالا قوله هوالفاعل المختار لان الله سبحانه عندهم موجب لصفاته فلا يكون مختارا على الاطلاق، و بالجملة هذه الفقرات بالنظر الى ماعدا أفعال العباد مشتركة بين المذهبين و بالنظر الى افعال العباد قدموه بها فلامعنى لذكرها فى مقام التفاضل .

واما قوله دبر أمور الكائنات فى ازل الآزال فان اراد به انه اجراها على موازينها وقام بشؤنها فهوليس فى الازل بل حين خلقها اواوجدها وان ارادانه تروى بهاورتب كيفية خلقها فهو باطل لانه غنى عن التروى عالم بكل شيء فى الازل فاذا ارادشيئا قال له كن فيكون بلااجالة فكر .

واما قوله (ثم خلقهم وامرهم ونهاهم) فهومن الفضول فى مقام التفاضل لاشتراك

القول به بين الجميع .

واما قوله (وافعاله حكمة وصواب ولاقبيح فى فعله) فهو مما اريد به خلاف ظاهره فان ظاهره تنزيه وخير ولكنه تأبط شراً لانه لو صرح للمشرك بان من افعاله الزنا واللواط وظلم الناس بعضهم بعضا والافساد فى الارض وجميع الفتن لجزم بانها ليست حكمة وصوابا وكذا قوله (لايجب عليه شىء) فانه لو فهم ان المقصود منه انه لايجب عليه الرحمة وجزاء عبده بالطاعة وفعل الجميل وانه يجوز ان يعذب المطيع المحسن بلا ذنب لانكر صلاحيته للربوبية وحكم بعدم عدله وحكمته ولم يرد بالدخول بالاسلام على تقدير أحقيته فائدة تقتضى اتعاب النفس فى اتباع احكامه .

وكذا قوله (وكل مايفعله فى العباد من اعطاء الثواب و اجراء العقاب فهو تصرف فى ملكه ولايتصور منه ظلم لايسأل عما يفعل) فانه لو علم ان المراد انه يجوز عقاب من آمن به و عبده طول عمره ولم يذنب اليه قط وثواب من كفر به وسبه مدة حياته و انه لايسأل عن ذلك لحكم بان تجويز ذلك تجويز للجور و السفه عليه سبحانه و بادر الى الاعتراض والسؤال عن هذا العمل الوحشى ، ومعنى قوله تعالى (لايسأل عما يفعل) على مذهب اهل العدل انه لما علمت حكمته وعدله فلايسأل عن فعله اذا خفى وجهه لا انه لايسأل عن فعله وان نافى الرحمة والعدل والحكمة .

واما قول الخصم (وهم يسألون) فمما يزيد المتحير حيرة لانه بعد ماذكر له ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى لايتصور وجها لمسؤليتهم عن شىء لاتأثير لهم فيه اصلا، وكذا يزيده حيرة قوله وهو منزه عن فعل القبائح حيث لاقبيح بالنسبة اليه اذ كيف لايقبح فعل القبيح فى حقه وهو احق من تنزه عن القبيح .

واما قوله (ونحن نرضى بقضائه) فهو لو صح ممايشترك به الفريقان الا انه باضافة قوله (والقضاء غير المقضى) يترك السامع متعجبا من ارادته بـه وجوب الرضا بالقضاء دون المقضى والحال ان الرضا باحدهما لاينفك عن الرضا بالآخر .

واما ما ذكره فى تقرير مذهب الامامية من ان الآله الذى تدعوك اليه له شركاء فى الخلق فتلبيس ظاهر لان اسناد افعال العباد اليهم لايستلزم الشركة كاسناد الملكية والقدرة لهم ، بل ذلك من مظاهر القدرة الربانية وتوابع العبودية لانه تعالى اعطانا قدرة على

افعالنا ومكننا من الاختيار ولا قدرة لنا من عند انفسنا ففعلناها بارادتنا مع احتياجنا في كل آن اليه . وهذا هو الصنع العجيب حيث خلق مايؤثر الاثار بلا مباشرة منه تعالى للاثر ولا حاجة له الى المؤثر بل لنزاهته عن اتيان فواحش الاعمال وحكمته في جعل القدرة والاختيار للعبد ، ففي هذا اطراء لقدرته تعالى وتنزيه له عن القبيح .

واما قوله (وهو الموجب الذي لاتصرف له في الكائنات بالارادة والاختيار) فهو من اظهر الكذب لان كل احد يعلم ان مذهب اهل العدل ان الله تعالى متصرف بافعاله من خلق السموات والارض والاجسام والاعراض بارادته واختياره ، وانما الذي يصف الله سبحانه بالموجب هو الاشاعرة لانه عندهم موجب لصفاته ، ومجرد قولنا انه تعالى يجب عليه برحمته وعدله اعطاء العوض لايقتضي ان يكون موجبا لا مختارا حتى لو سمينا العوض دينا عليه فان اداء الدين اختياري للعبد فكيف لله تعالى وهذا من جهالات الخصم وخرافاته ،

واما قوله (واذا عمل سيئة يجب عليه عقابها وليس له ان يتفضل) فاكذب من الاول كما ستعرف ، قال نصير الدين قدس سره في التجريد «والعفو واقع لانه حقه تعالى ولا ضرر عليه في تركه ولانه احسان وللسمع والاجماع على الشفاعة» و قال القوشجي في شرحه «اتفقت الامة على انه تعالى يعفو عن الامة وعن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا ، واختلفوا في جواز العفو عن الكبائر بدون التوبة فذهب جماعة من المعتزلة الى انه جائز عقلا غير جائز سمعا وذهب الباقون الى وقوعه عقلا وسمعا واختاره المصنف» فاين ما اشترطه الفضل من الصدق والانصاف .

واما قوله (وانه خلق العالم ولم يجر له قضاء سابق ولا علم متقدم بل يحدث الاشياء على سبيل الاتفاق) فاكذب من الاولين لانا نقول انه تعالى عالم لذاته في الازل وهو ظاهر ، وقد قضى اي حكم بالازل بكل شيء من الكائنات سوى افعال عباده كما يظهر من اخبار اهل البيت عليهم السلام نعم لم يكن بالازل القضاء ببعض معانيه كالخلق والاعلام و التكليف ، ومجرد قولنا بعدم زيادة صفاته تعالى على ذاته لايستلزم عدم علمه في الازل بالاشياء كيف وعلمه عين ذاته .

واما قوله في تقرير مذهبه ثانيا (وهل الاولى ان يقال له من ديننا انه تعالى حاكم قادر مختار) فهو لايختص بمذهبه بل هم يرونه سبحانه موجبا لصفاته .

واما قوله (يكلف الناس كيفمايشاء) الى تمام ماذكره فى بيان جواز التكليف بما لايطاق ، ففيه انه لوسمعه المشرك لقال على هذا يكون الاله الذى تدعون اليه غير منزه عن السفه والجهل ولامأمون الجور ولايؤمنه دعوى عدم الوقوع ولاضمان ان لايقع .

واما قوله فى تقرير مذهب الامامية (اويقال انه يجب عليه ان يكلف الناس حسب طاقتهم) فلاريب انه انسب بالحكمة والعلم والعدل واقوى فى رغبة السامع من القول بانه يجوز ان يكلف بما لايطاق .

واما قوله (ليس له التصرف فيهم) فظاهره كذب صريح وقداراد به انه يمتنع عليه ان يكلف بما لايطاق كما ذكره بعبارته بعدها لكن قال فيها (و يمتنع عليه التكليف حسبما اراد) وهو كذب صريح لان التكليف بما لايطاق ليس من مراده وهو ممتنع الفعل والارادة بالغير اعنى الحكمة والعدل

واما قوله فى تقرير مذهبه ثالثا (وهل الاولى ان يقال ان كل ماجرى فى العالم فهو تقديره وارادته) ففيه انه لوصرح بان من جملة ماجرى بتقديره و ارادته افعال الانسان حسنها و قبيحها لعده السامع مكابرة لوجدانه واستنكر من نسبة القبيح الى من يريد معرفة ربوبيته وحكم بمنا قضة نسبة الافعال اليه مع الحكم بانه لايرضى بالمعصية لان فعل المختار يستلزم رضاه ، على انا اولى بان نقول الطاعة برضاه والمعصية بغير رضاه فلا وجه لتخصيص الاشاعرة به .

واما مانسبه الى الامامية من انهم يقولون انه سبحانه مغلول اليد ، فكذب بجرأة عظيمة على جلال الله وقدسه فان غل اليد انما يناسب القصور عن الفعل لاالتنزه عنه او كونه جورا وظلما كعذاب من لاذنب له والتكليف بما لايطاق فيكون ممتنعا بالغير ، وان كان سبحانه اقدر كل قادر عليه ، فعلى رأى الخصم انه سبحانه لما وصف نفسه بانه ليس بظلام للعبيد كان معناه انه سبحانه مغلول اليد ولاموجب لهذا الكذب علينا على الوجه الاشنع الاالانتصار لدين الاسلاف .

واماقوله (فيجب عليه ان يحب الخير وهوفاعله ولا يخلق الشر فللشر فواعل غيره) الى آخره فهو من الجهل الفاضح لانا نقول انا فاعلون لافعالنا خيرا وشرا فلاوجه للتفصيل

و اما قوله (وهل الاولى ان يقال انه تعالى لايشبه الاشياء ولكن له صفات تأخذ

معرفتها) الى آخره ففيه مع ان القول بعدم المشابهة مشترك ظاهرا بين الفريقين لا يجتمع مع القول باخذ صفاته من صفات البشر لان اخذ معرفة صفة من صفة يقتضى المشابهة بينهما و يلزمه ان يكون الموصوفان متشابهين لان اقتضاء الذاتين للامرين المتشابهين دليل على تشابه الذاتين فلا معنى لقوله لا يشبه الاشياء .

واما قوله (او نقول انه لاصفات له) فان اراد به انه لاصفات له زائدة على ذاته مغايرة له فى الوجود فهو قولنا وهو الحق الصريح وان اراد به انتفاء العلم عنه اى انكشاف الاشياء له وحضورها عنده وانتفاء القدرة و باقى الصفات عنه فهو باطل بعد ان تكون ذاته تعالى بنفسها مصدراً لاثار العلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات بلا حاجة منه الى الصفات المغايرة له فلا يشبه مخلوقاته فى الحاجة الى غيرها فى صدور الاثار عنها ، نعم لما كانت ذاته المقدسة مصدراً لاثار الصفات صح ان ينتزع له وصف الحى القادر العالم الى غيرها من صفاته فهو سبحانه حى قادر عالم ازلا و ابدا و هذا معنى جلى لايحير فيه الا من لاادراك له .

واما قوله (وهل الاولى ان يقال ان الله تعالى كان فى الازل متكلما بكلام نفسى صفة ذاته) ففيه ان هذا لايكفى فى البيان بل ينبغى ان يضاف اليه انه صفة مغايرة لسائر الصفات فعنده يحير ذلك الطالب للمعرفة فى فهم معناه ولايجده معقولا ويرى الطلب فى الازل والابد حيث لامطلوب ولامطلوب منه من السفه .

واما قوله (اويقال انه خلق الكلام وليس هو بمتكلم لان خالق الكلام لايسمى متكلما) فغير صحيح لصحة انتزاع وصف المتكلم له تعالى من خلقه للكلام لاختلاف انحاء تلبس الذات بالمبدأ كما مر على ان ذلك مناقشة لفظية فى كلمة لم تثبت فى الكتاب ولم يلزم الحكم بصحة اطلاقها عليه تعالى الى غير ذلك مما عرفته سابقا .

واما قوله (وانه احدث الامر والنهى بلا تقدير وارادة سابقة) فكذب ظاهر لانا لاننكر التقدير والارادة فى السابق وقولنا بعدم زيادة صفاته تعالى لايستدعى عـدم الارادة الازلية المنتزعة من ذاته تعالى كالعلم والقدرة والحياة الازليات، و انما يتأخر المراد لوقته كما هو كذلك على قولهم .

واما قوله (وهل الاولى ان نقول انه تعالى مرئى يوم القيمة) الى قوله (ولكن هذه

الرؤية بلا كيفية كماسترى و تعلم) ففيه انه يستلزم انكار السامع من وجهين (الاول) انه تعالى لو كان صالحا لتعلق الرؤية به فلم لا يرى في الدنيا والرؤية فيها اولى ليحصل اليقين به وجدانا فيطلبها السامع حينئذ فيقع القائل في الحيرة (الثاني) انه لا يتصور معنى معقولا للرؤية بلا كيفية فينفر المتحير عن الدين المشتمل على مالا يعقل فيقع بدل ماارادوا من الشغف في العبادة النفرة عنها وعن اصل الدين ويعد وعدهم في الرؤية غير المعقولة مسخرة و كاف في شغفه في العبادة ان يعرف ما يستحق بها من الثواب الجزيل و القرب من رحمة ربه الكريم .

واما قوله (وهل الاولى ان يقال ان انبياء الله مكرمون معصومون من الكذب والكبائر) ففيه (اولا) انه لا معنى للعصمة عن الكذب في دعوى الرسالة كما هو مراده وقد سبق و (ثانيا) انهم لا ينزهون الانبياء عن الكبائر قبل النبوة و بعضهم لا ينزههم حتى عن الكفر قبلها ، واما بعد النبوة فلا ينزهونهم عن الكبائر سهوا بل عمدا عند بعضهم كما ستسمع ان شآء الله تعالى .

واما قوله (ولكنهم بشر لا يأمنون من امكان و قوع الصغائر) ففيه ان هذا موجب للنفرة منهم لان من جاء لتأسيس شرع او تقوية شرع سابق لا يحسن ان يخالفه ولا يكون مع المخالفة محلا للوثوق والاتباع فكيف يسكن اليه الحائر وقد قرعوا سمعه قبل الايمان به بانه يفعل المعاصي و يخالف ماجاء به ، ولا يخفى ان لفظ (امكان) في كلامه فضلة لا محل لها .

واما قوله (فلا تيأس انت من عفو الله و كرمه ان صدر منك ذنب) ففيه ان هذا قبل السؤال اغراء بالمعصية ودعوة اليها ، وقوله (فانهم اسوة الناس ويمكن ان يقع منهم الذنب) متناقض المفاد لان الاسوة هو المتبع ومن يقع منه الذنب يحرم اتباعه مع ان العاصي لا يكون اسوة حسنة .

واما قوله في تقرير مذهب الامامية (ان الانبياء كالملائكة يستحيل عليهم) فهو افتراء عليهم لان العصمة عندهم عن الذنب لا تنافي القدرة عليه والا لم يصح التكليف على انه منقوض بالعصمة عن الكبائر عندهم فانهم يقولون بها كما زعم .

و اما ما ذكره من انه (اذا سمع المتحير بشيء من ذنوب الانبياء كما جاء في القرآن

وعصى آدم ربه فغوى يتردد في نبوة آدم) ففيه انه‌اذا تردد قيل‌له ان المراد بالمعصية ترك الاولى،و ارادة خلاف الظاهر غيرعزيزة في كلام العرب والا لم يمكن ان يذكرله ان الله ليس بجسم لانه يتردد في ربوبيته اذا سمع قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) ونحوه .

واماقوله (وهل الاولى ان يقال ان رسول الله(ص) لمابعث الى الناس تابعه جماعة من اصحابه) الى آخره ففيه ان هذا خارج عمانحن بصدده لان الكلام فيماهو اقرب الى العقل المتحير من الامور العقلية لافي الامور التاريخية التي تتبع واقعها وتحتاج الى السبر والاطلاع فالذي ينبغي ان يذكر في مسئلة الامامة انه هل الاولى ان يقال له ان ائمتنا معصومـون مطهرون من الذنوب عالمون بكل ماجاء به النبي من عندالله حافظون لكل حكم اراده الله منصوص عليهم كأوصياء الانبياء قادرون على سياسة الامة على حسب القانون الآلهي لايخطؤن ولايجهلون ، اويقال له ان ائمتنا ممن يختارهم الامة ولو واحد حتى ان النبي(ص) ترك امته سدى واوكل الامر الى اختيارهم مع قرب عهدهم بالكفر وان ادى الحال الى اختيار مثل معوية ويزيد وعبدالملك والوليد و المنصور و الرشيد واشباههم من ملوك الجور و الضلال والجهل والفساد، فهم ائمتنا ويجب علينا اتباعهم وتعظيمهم .

ولوسلم ان للامور التاريخية دخلا فيما نحن فيه بلحاظ ان منها مايستقر به العقل و منها مايستبعده ، فاللازم ان نذكر في مذهب الامامية كماذكر في مذهبه شيئا من التفصيل فنقول: لمابعث الله تعالى رسوله(ص) وصدع بامره تبعه الناس اختيـارا واضطرارا وكان فيمن صحبه اناس اخبرهم الرهبان والكهنة بعلوامره وبعد صيته فصحبوه طلبـا للدنيا وصحبه آخرون للخوف ولكثيرمنهم ترات عندالنبي(ص) وابن عمه ووزيره ، فلما اراد الله تعالى قبض نبيه(ص) اليه اوصى ابن عمه المعدود اخاه ونفسه بامر الله كماهي عادة الانبياء واهل الولاية ، ولماقبضه الله اليه وجداولئك المتصنعون فرصة الاطماع والثارات واغتنم بعضهم مشغولية الوصي بجهاز النبي(ص) فبادروا لعقد البيعة لواحد منهم واعانهم اهل المكر والخداع و اتبعهم الرعاع ، فكان الامر كما قال تعالى منكرا عليهم (افـان مات اوقتل انقلبتم) وكما اخبر رسول الله ص (انهم يرتدون على ادبارهم القهقرى وانه يكون في هذه الامة مثل ماكان في بني اسرائيل حذو النعل بالنعل) الذي من جملته

مخالفة اخيه وارادة قتله ولم يبق مع وصيه الامن امتحن الله قلبه للايمان ، وما اكثر الناس ولوحرصت بمؤمنين ، فلماتم الامر لاولئك القوم و قدكانوا سمعوامن النبی(ص) وقوع الفتح بعده لبلاد كسری وقيصروالنفس أمارة بالاماره ساروا لفتح تلك البلادووقع الفتح علی ايديهم فساسوا البلاد علی حسب اهوائهم وغيروا الاحكام بآرائهم و استأثرنالتهم بالفیء حتی كبت به بطنته ، و لوتركوا الامر لاهله لعم الاسلام و العدل وفتحوا الدنيا باسرها ، فهل تری ان هذا التاريخ اقرب الی الاعتبار او التأريخ الذی ذكره الخصم.

واماما زعمه من ان الاخذ من اميرالمؤمنين ع لايختص به الامامية ، فالحاكم فيه هوالانصاف كيف وقدخالفه عامة السنة بكل ماقدروا عليه من اصول الدين و فروعه و نبذوه وراء ظهورهم و رجعوا الی من عرفوه بخلافه وانحرافه عنه وعن ابنائه الطاهرين

و اماما زعمه من انهم اخذوا ايضا العقائد من الخلفاء و اكابر الصحابة فنحن لم نسمع لمن عناهم شيئا من المعارف ، ولم نعلم ان النبی ص شهد لاحد منهم بالعلم و الاجتهاد والامانة ، ولكن روی لهم بعض اوليائهم شيئا من ذلك كذبا علی النبی ص ، و انما قال رسول الله ص (انامدينة العلم وعلی بابها) ولاتؤتی المدينة الامن بابها فمن اتاها من غيره فهوسارق .

و اماما ادعاه من انانمزج ماننقله بالف كذبة و انهم ينقلون بالاسانيد الصحيحة فيكفی المنصف فی رده ماذكرناه فی مقدمة الكتاب و الحمدلله الذی جعلنا ممن يأخذ عن نبيه و باب مدينة علمه وجعلنا ممن تمسك بالثقلين ونسأله جوارهم فی الدارين.

اثبات الحسن والقبح العقليين

قال المصنف قدس سره

(المطلب الثانی) فی اثبات الحسن والقبح العقليين ، ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الی ان من الافعال ماهو معلوم الحسن والقبح بضرورة العقل كعلمنا بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار،فان كل عاقل لايشك فی ذلك وليس جزمه بهذا الحكم

بأدون من الجزم بافتقار الممكن الى السبب وان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية، ومنها ماهو معلوم بالاكتساب انه حسن اوقبيح كحسن الصدق الضار و قبح الكذب النافع ، ومنها مايعجز العقل عن العلم بحسنه اوقبحه كالعبادات ، وقالت الاشاعرة ان الحسن و القبح شرعيان ولايقضي العقل بحسن شيء ولاقبحه بل القاضي بذلك هو الشرع فماحسنه فهو حسن وماقبحه فهو قبيح.

وقال الفضل

قدسبق ان الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة (الاول) صفة الكمال و النقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولانزاع في ان هذا امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولاتعلق له بالشرع (الثاني) ملاءمة الغرض ومنافرته و قديعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول (الثالث) تعلق المدح و الثواب بالفعل عاجلا و آجلا والذم والعقاب كذلك ، فماتعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا ، وماتعلق به الذم في العاجل و العقاب في الآجل يسمى قبيحا ، وهذا المعنى الثالث محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وذلك لان افعال العباد كلها ليس شيء منها بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولاذم فاعله وعقابه ، و انما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها و نهيه عنها ،وعند المعتزلة ومن تبعهم من الامامية عقلي كماذكر هذا الرجل ، هذا هو المذهب وكثيرا مايشتبه على الناس احد المعاني الثلاثة بالآخر ويحصل منه الغلط فتحفظ عليه وانماكررنا هذا المبحث واعدناه في هذا الموضع ليتحفظ عليه .

واقول

ضاق على القوم طريق الاعتذار واتسع عليهم سبيل الانتقاد فأقروا بالحسن والقبح العقليين في الافعال بالتزامهم بالمعنى الاول على اطلاقه وهم لايشعرون ،لان العلم ونحوه مماجعلوه صفة هو في الحقيقة من الافعال ، ولذا يكلف الانسان بالعلم ومعرفة الاحكام ، لكن اذا ثبت للانسان قيل انه صفة له وكذا كل ماهو من نحوه من الافعال كالصدق والكذب و الاحسان والاساءة والعدل والظلم ونحوها ، وحينئذ فيكون معنى حسنها انه ممايبنغي فعلها ويستحق فاعلها المدح عند العقلاء ومعنى قبحها انها ممالاينبغي تركها ويستحق فاعلها

الذم عند العقلاء .

و اما ماذكروه من المعنى الثاني فغير متجه لان دعوى ان الحسن و القبح عقليان بهذا المعنى غير صحيحة اذ أن الملاءمة والمنافرة انما يستلزمان الحب و البغض والتحسين والتقبيح الطبعيين لا الحسن والقبح العقليين كما هو ظاهر ، هذا و قد اطلق القوم على ملاءمة الغرض ومنافرته المصلحة و المفسدة والظاهر ارادة المصلحة والمفسدة عند الفاعل باعتبار ميله و عدمه ، ولا يمكن ان يريدوا بهما المصلحة و المفسدة الواقعيتين فانه لا يصح جعلهما تعبيراً آخر عن الملاءمة و المنافرة .

واما المعنى الثالث فان معنى الحسن فيه انه ما يستحق فاعله المدح عند العقلاء ومعنى القبيح ما يستحق فاعله الذم عند العقلاء . و هذا هو محل النزاع فانا نثبته و هم ينكرونه ، فادخال كلمة (الثواب و العقاب) في تعريفهما خطأ ظاهر .

فالحق ان النزاع بيننا و بينهم في ان الفعل هل فيه جهة تحسنه او تقبحه عقلا، او لا، بل يتبع في حسنه وقبحه امر الشارع و نهيه ولا حكم للعقل في حسن الافعال وقبحها فما نهى عنه شرعا قبيح ومالم ينه عنه حسن كالواجب والمندوب و كالمباح عند اكثرهم و كفعل الله سبحانه لانها جميعا لم ينه عنها شرعا ، واما فعل الصبي فقد قال في شرح المواقف مختلف فيه ، واما فعل البهائم فقد قال (قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم) وكيف كان فقد اختار الاشاعرة الثاني والحق عندنا الاول ضرورة انه مع قطع النظر عن الشرع نرى الفرق الواضح بين السجود والتعظيم للملك القهار والسجود و التعظيم لخسيس الاحجار وبين الصدق النافع والكذب الضار وعلى راي الاشاعرة لا فرق بينهما عقلا مع قطع النظر عن الشرع وهو حقيق بالعجب .

قال المصنف اعلى الله مقامه

وهو باطل لوجوه (الاول) انهم انكروا ما علمه كل عاقل من حسن الصدق النافع و قبح الكذب الضار سواء كان هناك شرع ام لا ومنكر الحكم الضروري سوفسطائي .

وقال الفضل

جوابه ان حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ان اريد بهما صفة الكمال و النقص و المصلحة و المفسدة فلا شك انهما عقليان كما سبق و ان اريد بهما تعلق المدح

و الثواب والذم والعقاب فلا نسلم انه ضروری بل هومتوقف علی اعلام الشارع و کیف یدرك تعلق الثواب وهومن الله بالشرع والاعلام من الشارع .

واقول

قدعرفت ان الصدق والکذب فعلان فی انفسهما وان الحسن و القبح ثابتان لهما عقلا مع قطع النظر عن لحاظ الوصفیة والملاءمة والمنافرة فیتم المطلوب ولادخل للثواب والعقاب فی محل النزاع حتی یقال لادخل للعقل فی ادراکهما .

قال المصنف رفع الله درجته

(الثانی) لو خیر العاقل الذی لم یسمع الشرائع ولاعلم شیئامن الاحکام بل نشأ فی بادیة خالیا من العقائد کلها بین ان یصدق ویعطی دینارا و بین ان یکذب ویعطی دینارا ولاضرر علیه فیهما فانه یتخیر الصدق علی الکذب، ولولاحکم العقل بقبح الکذب وحسن الصدق لما فرق بینهما وما اختار الصدق دائما .

وقال الفضل

قدسبق جواب هذا و ان مثل هذا الرجل لوفرضنا انه یختار الصدق بحکم عقله فانه یختاره لکونه صفة کمال اوموجب مصلحة وهذا لانزاع فی انهما عقلیان لا انه یختاره لکونه موجبا للثواب والعقاب وکیف وهولایعرف الثواب ولاالعقاب .

واقول

قدعرفت مافیه مماسبق فلاحاجة الی الاعادة ولاادری متی کان ایجاب الثواب والعقاب معنی للحسن والقبح العقلیین حتی یدعیه الامامیة ویکون محلا للنزاع وانما نقول فی المثال ان الصدق بماهو فعل صادر من الشخص حسن عقلا والکذب کذلك قبیح عقلا وهم ینکرونه ولایخفی ان جعله لاختیار الصدق فرضیا دلیل علی تکلفهم فی اثبات الحسن والقبح العقلیین بالمعنیین اللذین زعم عدم النزاع بهما .

قال المصنف طاب ثراه

(الثالث) لو کان الحسن و القبح شرعیین لما حکم بهما من ینکر الشرایع والتالی باطل فان البراهمة باسرهم ینکرون الشرایع والادیان کلها و یحکمون بالحسن والقبح مستندین الی ضرورة العقل فی ذلك .

وقال الفضل

جوابه ان البراهمة المنكرين للشرايع يحكمون بالحسن والقبح للاشياء لصفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة لاتعلق الثواب و العقاب و كيف يحكمون بالثواب والعقاب وهم لايعرفونهما.

اقول

البراهمة يحكمون بحسن الافعال و قبحها بما هى افعال كماهومحل الكلام على الصحيح وما اختلقه بعض الاشاعرة من تعدد المعانى والتفصيل فيها فانما قصدوا به الفرار لكن فى غير الطريق المستقيم او تسليم الحق لكن بوجه المعارضة.

قال المصنف اعلى الله مقامه

(الرابع) الضرورة قاضية بقبح العبث كمن يستأجر أجيراً ليرمى من ماء الفرات فى دجلة و يبيع متاعا اعطى فى بلده عشرة دراهم فى بلد يحمله اليه بمشقة عظيمة ويعلم ان سعره كسعر بلده بعشرة دراهم ايضا وقبح تكليف مالا يطاق كتكليف الزمن الطيران الى السماء و تعذيبه دائما على ترك هذا الفعل وقبح ذم العالم الزاهد على علمه و زهده وحسن مدحه وقبح مدح الجاهل الفاسق على جهله وفسقه وحسن ذمه عليهما، و من كابر فى ذلك فقد انكر أجلى الضروريات لان هذا الحكم حاصل للاطفال والضروريات قدلاتحصل لهم.

وقال الفضل

جوابه ان قبح العبث لكونه مشتملا على المفسدة لالكونه موجبا لتعلق الذم والعقاب وهذا ظاهر وقبح مذمة العاقل وحسن مدحة الزاهد للاشتمال على صفة الكمال والنقص. فكل مايذكر هذا الرجل من الدلائل هواقامة الدليل على غير محل النزاع فان الاشاعرة معترفون بان كل ماذكره من الحسن والقبح عقليان والنزاع فى غير هذين المعنيين.

واقول

ليت شعرى اكان محل الكلام فى حسن الافعال وقبحها عقلا مشروطا بان لاتكون فيها مصلحة ومفسدة حتى يقول ان قبح العبث لكونه مشتملا على مفسدة ومنشأ اشتباهه انه رأى اصحابه يعبرون عن ملاءمة الغرض ومنافرته بالمصلحة والمفسدة فتخيل ذلك ولم

يعلم انهم انما جعلوا الحسن والقبح الذين بمعنى الملاءمة والمنافرة والمصلحة والمفسدة خارجين عن محل النزاع لانه يشترط فی محل النزاع عدم المصلحة والمفسدة فی الفعل واقعا، على ان قبح العبث ضروری وان لم يشتمل على مفسدة بل او اشتمل عليها لم يثبت القبح عندهم بمعنى المنافرة للغرض .. اذ لاغرض للعابث فيلزم ان لايقبح العبث عندهم وقد اقروا بقبحه ، واما قوله (وقبح مذمة العالم وحسن مدحة الزاهد) ففيه تسليم للحق باسم المعارضة والوفاق بصورة الخلاف فماضرهم لو انصفوا . واعلم ان الخصم لم يجب عن قبح تكاليف مالايطاق عجزا عن الجواب لان التكليف المذكور ليس عندهم صفة نقص ولا مفسدة والا لما اجازوه على الله تعالى .

قال المصنف قدس الله روحه

(الخامس) لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لاغير لما قبح من الله تعالى شیء ولو كان كذلك لماقبح منه تعالى اظهار المعجزات على يد الكاذبين وتجويز ذلك يسد باب معرفة النبوة فان ای نبی اظهر المعجزة عقيب ادعاء النبوة لايمكن تصديقه مع تجويز اظهار المعجزة على يد الكاذب فی دعوی النبوة .

وقال الفضل

جوابه انه لم يقبح من الله شیء قوله لو كان كذلك لما قبح منه اظهار المعجزات على يد الكاذبين قلنا: عدم اظهار المعجزة على يد الكذابين ليس لكونه مقبحا عقلا بل لعدم جريان عادة الله الجاری مجری المحال العادی بذلك، قوله تجويز هذا يسد باب معرفة النبوة قلنا لايلزم هذا لان العلم العادی حاكم باستحالة هذا الاظهار فلا ينسد ذلك الباب

واقول

كيف تصح دعوى العادة والحال انه لااطلاع له على كل من ادعى النبوة ولو فرض الاطلاع فمن المحتمل كذب كل من جاء بمعجزة فلاتثبت نبوة صادقة فضلا عن جريان العادة بها على انه كيف يقطع بعدم تخلف العادة فی مقام تخلف العادة باظهار المعجزة.

قال المصنف قدس سره

(السادس) لو كان الحسن و القبح شرعيين لحسن من الله تعالى ان يأمر بالكفر وتكذيب الانبياء وتعظيم الاصنام والمواظبة على الزنا والسرقة والنهی عن العبادة والصدق

لانها غير قبيحة فى انفسها فاذا أمر الله بها صارت حسنة اذ لافرق بينها و بين الامر بالطاعة فان شكر المنعم ورد الوديعة والصدق ليست حسنة فى انفسها ولو نهى الله عنها كانت قبيحة لكن لما اتفق انه تعالى امر بهذه مجانا لغير غرض ولا حكمة صارت حسنة واتفق انه نهى عن تلك فصارت قبيحة وقبل الامر والنهى لافرق بينها، ومن اداه عقله الى تقليد من يعتقد ذلك فهو اجهل الجهال واحمق الحمقاء اذا علم ان معتقد رئيسه ذلك ومن لم يعلم و وقف عليه ثم استمر على تقليده فكذلك ، فلهذا وجب علينا كشف معتقدهم لئلا يضل غيرهم و تستوعب البلية جميع الناس .

وقال الفضل

جوابه انه لايلزم من كون الحسن والقبح شرعيين بمعنى ان الشرع حاكم بالحسن والقبح ان يحسن من الله الامر بالكفر والمعاصى لان المراد بهذا الحسن ان كان استحسان هذه الاشياء فعدم هذه الملازمة ظاهر لان من الاشياء مايكون مخالفا للمصلحة لايستحسنه الحكيم وقد ذكرنا ان المصلحة والمفسدة حاصلتان للافعال بحسب ذواتها، وان كان المراد بهذا الحسن عدم الامتناع عليه فقد ذكرنا انه لايمتنع عليه شيء عقلا لكن جرى عادة الله على الامر بما اشتمل على مصلحة من الافعال والنهى عما اشتمل على مفسدة من الافعال فالعلم العادى حاكم بان الله تعالى لم يأمر بالكفر وتكذيب الانبياء قط ولم ينه عن شكر المنعم ورد الوديعة فحصل الفرق بين هذا الامر والنهى بجريان عادة الله الذى يجرى مجرى المحال العادى فلا يلزم شيء مما ذكره هذا الرجل، فقد زعم انه فلق الشعر فى تدقيق هذا السؤال الظاهر دفعه عند اهل الحق حتى رتب عليه التشنيع والتفضيع فياله من رجل ما اجهله .

واقول

قد سبق ان القبيح عندهم مانهى عنه شرعا والحسن مالم ينه عنه كما فى المواقف وحينئذ فالافعال كلها ليست حسنة اوقبيحة بالنظر الى ذواتها و قبل تعلق التكاليف بها وانما تكون حسنة اوقبيحة بعد تعلقها بها فلو تعلق امره تعالى مثلا بالكفر وتكذيب الانبياء وتعظيم الشياطين كانت حسنة وكان امره ايضا حسنا لان امره من فعله وفعله حسن لانه لم ينه عنه فيشمله تعريف الحسن المذكور كما صرح به فى شرح المواقف و ذكرناه سابقا

وحينئذ يتم ماذكره المصنف قدس سره بقوله (لوكان الحسن والقبح شرعيين لحسن من الله تعالى ان يامر بالكفر) فان الكفر مثلا ليس قبيحا قبل التكليف فيصح تعلق الامر به واذا تعلق به صار حسنا كما يحسن الامر به ، وبذلك يعلم انه لامحل لتفسير الخصم للحسن والقبح الشرعيين بان الشرع حاكم بهما و لا لترديده في مراد المصنف بالحسن بين امرين لادخل لهما بمقصود المصنف ولا بمصطلح الاشاعرة ، على انه لواراد المصنف الشق الاول فهو لازم لهم على مذهبهم لان الامور التي ذكرها المصنف من الكفر وتكذيب الانبياء واشباههما مخلوقة لله تعالى عندهم ومن افعاله فلو كانت مخالفة للمصلحة ولايستحسنها الحكيم لما فعلها، ودعوى ان فعله لها انما يدل على استحسانه لها من حيث فاعليته لها لامن حيث كسب العباد اياها و محليته لها غير ضارة في المطلوب لو سلمت اذلا يهمنا الا اثبات ماانكره الخصم من استحسانها على مذهبهم من اي حيثية كانت .

وقوله قد ذكرنا ان المصلحة والمفسدة حاصلتان للافعال بحسب ذواتها خطأ ظاهر لان الذي ذكره هو حصول المصلحة و المفسدة بمعنى الملاءمة و المنافرة لاالذاتيين .

واماماذكره في الشق الثاني بقوله وان كان المراد عدم الامتناع عليه فقد ذكرنا انه لايمتنع عليه شيء عقلا، ففيه انه بعد مابين في الشق الاول ان الحكيم لايستحسن مايكون مخالفا للمصلحة كيف لايمتنع عليه الامر به فان الحكيم لايجوز عليه ان يامر بما يكون مخالفا للمصلحة ولايستحسنه ثم ماذكره من جريان العادة غير مفيد له فانه لوسلم العلم بالعادة مع عدم الاطلاع على اديان جميع الانبياء فالاشكال انما هو من جهة جواز امره تعالى بالكفر ونحوه وحسنه لامن جهة الوقوع حتى يجيب بعدم جريان العادة، وبالضرورة ان تجويز مثله على الحكيم اخراج له عن الحكمة وهو كفر فظهر ان المصنف قد فلق الشعر بتدقيقه فجزاه الله تعالى عن الدين واهله افضل جزاء المحسنين وجعلنا من اعوانه على الحق انه اكرم المسؤلين .

قال المصنف اعلى الله درجته

(السابع) لو كان الحسن والقبح شرعيين لزم توقف وجوب الواجبات على مجيء الشرع ولو كان كذلك لزم افحام الانبياء لان النبى اذا ادعى الرسالة واظهر المعجزة كان للمدعو ان يقول انما يجب علىّ النظر فى معجزتك بعد ان اعرف انك صادق فانا لا أنظر حتى اعرف صدقك ولا أعرف صدقك الا بالنظر وقبله لا يجب على امتثال الامر فينقطع النبى ولا يبقى له جواب .

وقال الفضل

جواب هذا قد مر فى بحث النظر وحاصله انه لا يلزم الافحام لان المدعو ليس له ان يقول انما يجب على النظر فى معجزتك بعد ان اعرف انك صادق بل النظر واجب عليه بحسب نفس الامر و وجوب النظر لا يتوقف على معرفته له لزوم الدور كما سبق فلا يلزم الافحام .

واقول

قد سبق ان ارتفاع الافحام انما يكون بعلم المدعو بالوجوب لا بمجرد ثبوته واقعا كما ذكرناه موضحا فراجع.

قال المصنف طاب ثراه

(الثامن) لو كان الحسن والقبح شرعيين لم تجب المعرفة لتوقف معرفة الايجاب على معرفة الموجب المتوقفة على معرفة الايجاب فيدور .

و قال الفضل

جواب هذا ايضا قد مر فيما سبق و ان توقف وجوب المعرفة على الايجاب ممنوع .

واقول

قد مر فساد جوابه بما لا يخفى على ذى معرفة فراجع .

قال المصنف قدس سره

(التاسع) الضرورة قاضية بالفرق بين من احسن الينا دائما ومن اساء الينا دائما وحسن مدح الاول وذم الثانى وقبح ذم الاول ومدح الثانى ومن شك فى ذلك فقد كابر مقتضى عقله .

وقال الفضل

هذا الحسن وهذا القبح مما لا نزاع فيه بانهما عقليان لانهما يرجعان الى الملاءمة والمنافرة او الكمال والنقص ، على انه قد يقال جاز ان يكون هناك عرف عام هـو مبدأ لذلك الجزم المشترك وبالجملة هو من اقامة الدليل في غير محل النزاع والله تعالى اعلم، هذا جملة ما اورده من الدلائل على رأيه العاطل وقد وفقنا الله لاجوبتها كما يرتضيه اولوا الآراء الصائبة .

ولنا في هذا المبحث تحقيق نريد ان نذكره في هذا المقام ، فنقول اتفقت كلمة الفريقين من الاشاعرة والمعتزلة على ان من افعال العباد ما يشتمل على المصالح والمفاسد وما يشتمل على الصفات الكمالية والنقصانية وهذا مما لا نزاع فيه وبقي النزاع في ان الافعال التي تقتضي الثواب او العقاب هل في ذواتها جهة محسنة صارت تلك الجهة سبب المدح والثواب او جهة مقبحة صارت سببا للذم والعقاب او لا، فمن نفى وجود هاتين الجهتين في الفعل ماذا يريد من هذا النفي ان اراد عدم هاتين الجهتين في ذوات الافعال فيرد عليه انك سلمت وجود الكمال والنقص و المصلحة والمفسدة في الافعال وهذا عين التسليم بان الافعال في ذواتها جهة الحسن و القبح لان المصلحة والكمال حسن و المفسدة والنقص قبح ، وان اراد نفي كون هاتين الجهتين مقتضيتان(؟) للمدح والثواب بلا حكم الشرع باحد هما لان تعيين الثواب والعقاب للشارع والمصالح والمفاسد التي يدركهما العقول لا يقتضي تعيين الثواب والعقاب بحسب العقل لان العقل عاجز عن ادراك اقسام المصالح و المفاسد في الافعال ومزج بعضها ببعض حتى يعرف الترجيح ويحكم بان هذا الفعل حسن لاشتماله على المصلحة او قبيح لاشتماله على المفسدة فهذا الحكم خارج عن طوق العقل فتعين تعينه للشرع، فهذا كلام صالح صحيح لا ينبغي ان يرده المعتزلي مثلا شرب الخمر كان مباحا في بعض الشرايع فلو كان شربه حسنا في ذاته بالحسن العقلي كيف صار حراما في بعض الشرايع الأخر هل انقلب حسنه الذاتي قبحا وهذا مما لا يجوز فبقي انه كان مشتملا على مصلحة ومفسدة كل واحد منهما بوجه والعقل كان عاجزا عن ادراك المصالح والمفاسد بالوجوه المختلفة فالشرع صار حاكما بترجيح جهة المصلحة في زمان و ترجيح جهة المفسدة في زمان آخر فصار حلالا في بعض الازمنة حراما في البعض الاخر، فعلى الاشعري

ان يوافق المعتزلى لاشتمال ذوات الافعال على جهة المصالح و المفاسد و هذا يدركه العقل ولايحتاج فى ادراكه الى الشرع وهذا فى الحقيقة هو الجهة المحسنة والمقبحة فى ذوات الافعال، وعلى المعتزلى ان يوافق الاشعرى ان هاتين الجهتين فى العقل لاتقتضى حكم الثواب و العقاب و المدح والذم باستقلال العقل لعجزه عن مزج جهات المصالح و المفاسد فى الأفعال وقد سلم المعتزلى هذا فيما لايستقل العقل به فليسلم فى جميع الافعال فان العقل فى الواقع لايستقل فى شيء من الاشياء بادراك تعلق الثواب فاذن كان النزاع بين الفريقين مرتفعا، تحفظ بهذا التحقيق و بالله التوفيق .

واقول

قدعرفت فى اول المطلب ان الملاءمة والمنافرة جهتان تقتضيان الحب والبغض و الرضا والسخط لاالحسن و القبح العقليين فلامعنى لعدهما من معانى الحسن والقبح وعرفت ان كثيرا من صفات الكمال والنقص كالاحسان والاساءة افعال حقيقة و الحسن والقبح فيها لايناطان بلحاظ الوصفية فاذا اقر الخصم بحسن الاحسان و قبح الاساءة فقدتم المطلوب على انه لاريب بصحة مدح المحسن و ذم المسيء فيكون الاحسان حسنا والاساءة قبيحة بالمعنى الثالث الذى فيه النزاع فلا معنى لارجاعه الى احد المعنيين الاولين .

واما ما ذكره فى العلاوة المأخوذة من شرح المواقف ففيه انه اذا اريد من العرف العام اتفاق آراء العقلاء على حسن شيء اوقبحه فهو الذى تذهب اليه العدلية ولكن لامعنى لتسميته بالعرف العام و لايتصور تحقق العرف العام من دون ان يكون هناك حسن وقبح عقليان فانه ليس امرا اصطلاحيا.

واما ما بينه فى تحقيقه فهو رجوع الى قول العدلية بثبوت الحسن والقبح العقليين بسبب جهات محسنة اومقبحة ولانزاع لاهل العدل معهم الا بهذا كما سبق كما ان ظاهره تسليم اقتضائهما للمدح والذم عقلا لكنه قال ان العقل عاجز عن ادراك اقسام المصالح و المفاسد وعاجز عن ادراك استحقاق الثواب والعقاب على الافعال من حيث هى وهو مسلم فى الجملة عند العدليين فانهم لايقولون ان جميع الافعال يدرك العقل حسنها اوقبحها،

بل منها ماهو علة الحكم بالحسن اوالقبح كالعدل والظلم و منها ماهو مقتض للحكم كالصدق اوالكذب ومنها ماهو يختلف بالوجوه و الاعتبارات ، والعقل قديعجز عن ادراك الوجوه .

واما تمثيله بشرب الخمر فغير صحيح عندالامامية لما اخبرهم به اهل البيت من ان الخمر لم يحل فى شرع من الشرايع وأهل البيت ادرى بمافيه .

انه تعالى لا يفعل القبيح

قال المصنف أعلى الله مقامه

(المطلب الثالث) فى ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ، ذهبت الامامية ومن وافقهم من المعتزلة الى انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب بل جميع افعاله حكمة وصواب ليس فيها ظلم و لا جور ولا عدوان ولا كذب ولا فاحشة ، لان الله تعالى غنى عن القبيح عالم بقبح القبائح لانه عالم بكل المعلومات و عالم بغناه عنه ، و كل من كان كذلك فانه يستحيل عليه صدور القبيح عنه والضرورة قاضية بذلك ، و من فعل القبيح مع الاوصاف الثلاثة استحق الذم واللوم ، وايضا الله تعالى قادر والقادر انما يفعل بواسطة الداعى والداعى اما داعى الحاجة اوداعى الجهل اوداعى الحكمة اما داعى الحاجة فقد يكون العالم بقبح القبيح محتاجا اليه فيصدر عنه، واماداعى الجهل فبان يكون القادر عليه جاهلا بقبحه فيصح صدوره عنه واما داعى الحكمة حسنا فيفعله لدعوة الداعى اليه والتقدير ان الفعل قبيح فانتفت هذه الدواعى فيستحيل القبح منه تعالى ، وذهبت الاشاعرة كافة الى ان الله تعالى قدفعل القبائح باسرها من انواع الظلم و الشرك والجور والعدوان ورضى بها واحبها .

وقال الفضل

قدسبق ان الامة اجمعت على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب ، فالاشاعرة من جهة انه لاقبيح منه ولا واجب عليه ، واما المعتزلة فمن جهة ان ماهو قبيح منه يتركه ومايجب عليه يفعله ، وهذا الخلاف فرع قاعدة التحسين و التقبيح اذلا حاكم

بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل فمن جعله حاكما بالحسن و القبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه ، ونحن قد ابطلنا حكمه و بينا ان الله تعالى هو الحاكم فيحكم مايريد ويفعل مايشاء لا وجوب عليه ولا استقباح منه ، هذا مذهب الاشاعرة ومانسبه هذا الرجل المفترى اليهم اخذه من قولهم ان الله خالق كل شيء فيلزم ان يكون خالقا للقبائح ولم يعلموا ان خلق القبيح ليس فعله اذ لا قبيح بالنسبة اليه بل بالنسبة الى المحل المباشر للفعل كماذكرناه غير مرة ، وسنذكر تحقيقه فى مسئلة خلق الاعمال.

واقول

لايخفى ان الاشاعرة لما زعموا ان الله تعالى خالق الاعمال جميعها حسنها وقبيحها لزمهم ماذكره المصنف من القول بان الله تعالى فاعل للقبائح باسرها ، واجاب الفضل عنه بجوابين (الاول) انه لايقبح من الله فعل القبيح اذ لا قبيح منه و لا استقباح بالنسبة اليه لان قبح الفعل مبنى على قاعدة التحسين و التقبيح العقليين و الاشاعرة لايقولون بها (الثانى) ان خلق القبيح غير فعله .

وهذان الجوابان مع تضمن اولهما الاقرار بفعل الله سبحانه للقبيح باطلان أما (الاول) فلما عرفت من حكم العقل بالحسن و القبح العقليين فى الافعال و قد اقر الخصم به فى تحقيقه السابق ، واما (الثانى) فلان كون الخلق غير الفعل لايتصور ان يكون مبنيا الا على اعتبار ان يكون الفعل قائما فى الفاعل وحالا فى ذاته بخلاف الخلق ، و هو باطل لان القتل فعل للقاتل وهو حال بالمقتول ، ولو سلمت المغايرة فخلق القبيح صفة نقص فى الخالق وهو من القبح العقلى المسلم عندهم على ما اسلفه الخصم (فان قلت) الخلق من افعاله تعالى لا صفاته (قلت) المراد بالصفة مطلق مايفيد الكمال او النقص لمن ثبت له واتصف به كما يشهد به ارجاع الفضل لبعض الامثلة التى ألزمهم بها المصنف الى صفة النقص او الكمال وبهذا الاعتبار يوصف الله تعالى بالحكمة والغنى والرزق والاحياء ونحوها ، ولو سلم ان خلق القبيح ليس صفة نقص فى الخالق فلاشك انه مستلزم للنقص فى صفاته لانه يعود الى النقص فى القدرة او العلم او الحكمة ، ومن المضحك تعليله لكون الخلق غير الفعل بانه

لاقبح بالنسبة اليه ضرورة انه لايقتضي المغايرة بينهما و انما يقتضي ان لايكون صدور القبيح منه قبيحا، سواء سمي صدوره خلقا ام فعلا، واما قوله ولاواجب عليه فقد عرفت انه مناف لمقتضى الحكمة والعدل ومخالف لنص الكتاب حيث قال تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة وعلى الله قصد السبيل. وان علينا للهدى) كما عرفت بطلان نسبة القبح الى المحل الذي لا اثر له اصلا و نفيه عن المؤثر الموجد فانه خلاف الضرورة.

قال المصنف قدس الله روحه

فلزمهم من ذلك محالات (منها) امتناع الجزم بصدق الانبياء لان مسيلمة الكذاب لافعل له بل القبيح الذي صدر عنه من الله تعالى عندهم فجاز ان يكون جميع الانبياء كذلك و انما نعلم صدقهم لو علمنا انه تعالى لايصدر عنه القبيح فلا نعلم حينئذ نبوة نبينا (ص) ولا نبوة موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء البتة فاي عاقل يرضى لنفسه ان يقلد من لم يجزم بنبي من الانبياء وانه لافرق عنده بين نبوة محمد (ص) و بين نبوة مسيلمة الكذاب، فليحذر العاقل من اتباع اهل الاهواء والانقياد الى طاعتهم ليبلغهم مرادهم ويربح هو الخسران بالخلود بالعذاب ولاينفعه عذره غدا يوم الحساب.

وقال الفضل

قد مر مرارا ان صدق الانبياء مجزوم به جزما ماخوذا من المعجزة وعدم جريان عادة الله تعالى على اجراء المعجزة على يد الكذابين وانه يجري مجرى المحال العادي فنحن نجزم ان مسيلمة كذاب لعدم المعجزة و نجزم ان الله تعالى لم يظهر المعجزة على يد الكاذب، ويفيدنا هذا الجزم العلم العادي فالفرق بينه وبين الانبياء ظاهر مستند بالعلم العادي لا بالقبح العقلي الذي يدعيه، و ماذكره من الطامات والتنفير فهو الجرى على عادته في المزخرفات والترهات.

واقول

لاشك ان النبوة ليست من المحسوسات الخارجية حتى تعلم بالحس الظاهري ولاعلم لنا بالغيب حتى نعلم عادة الله فيها وانه لايخلق المعجزة الا الصادق وهو تعالى عندهم لايقبح عليه شيء فكيف يمكن دعوى العادة باجراء المعجزة على يد الصادق دون الكاذب

وان کل ذی معجزة صادق دون غیره ، بل من الجائز ان یکون کل ذی معجزة کاذبا و من لامعجزة له صادقا فلا یصح الجزم بنبوة نبینا (ص) وغیره من الانبیاء ولعل مسیلمة هو النبی دون نبینا وعلی الاسلام السلام.

قال المصنف طیب الله رمسه

و (منها) انه یلزم تکذیب الله تعالی فی قوله (ان الله لایحب الفساد. ولایرضی لعباده الکفر . وماالله یریدظلما للعباد . و ماربک بظلام للعبید . ولایظلم ربک احداً وماکان ربک لیهلك القری بظلم واهلها مصلحون . کل ذلك کان سیئة عند ربك مکروها. و اذافعلوا فاحشة قالوا وجد ناعلیها اباءنا والله امرنابها قل ان الله لایأمر بالفحشاء) ومن یعتقد اعتقادا یلزم منه تکذیب القرآن العزیز فقد اعتقد مایوجب الکفر و حصل الارتداد والخروج عن ملة الاسلام فلیتعوذ الجاهل والعاقل من هذه المقالة المؤدیة الی ابلغ انواع الضلالة ولیحذر من حضور الموت عنده وهوعلی هذه العقیدة فلا تقبل توبته ولیخش من الموت قبل تفطنه بخطأ نفسه فیطلب الرجعة فیقول رب ارجعونی لعلی اعمل صالحا فیماترکت ، فیقال له کلا.

وقال الفضل

قدمران کل مایقیم من الدلائل هواقامة الدلیل فی غیر محل النزاع، فان الاشاعرة مذهبهم المصرح به فی سائر کتبهم انه تعالی لایفعل القبیح و لایرضی بالقبائح والارادة غیرالرضا وماذکر من الآیات لیس حجة علیهم انما هی حجة علی من جوز الظلم علی الله والرضا بالکفر ، وهذا الرجل اصم اطروش لایسمع نداء المنادی وصورعند نفسه مذهبا وافتری انه مذهب الاشاعرة ویورد علیه الاعتراضات ولیس احدمن المسلمین قائلا بانه تعالی ظالم اوراض بالکفر تعالی الله عن ذلك ، و مایزعم انه یلزم الاشاعرة فهو باطل لان الخلق غیر الفعل، و العجب انه لایخاف ان یلقی الله بهذه العقیدة الباطلة التی هو اثبات الشرکاء لله تعالی فی الخلق مثل المجوس وذلك المذهب اردأ من مذهب المجوس بوجه لان المجوس لایثبتون الاشریکا واحدا یسمونه أهرمن وهؤلاء یثبتون شرکاء لاتحصر ولاتحصی انهم اذاقیل لهم لااله الاالله یستکبرون .

واقول

قدسبق ان خلق الشيء بالاختيار يتوقف على الرضا به والحب له فيلزم بناء على انه سبحانه خالق القبائح والفساد والكفر أن تكذب الآيتان الاوليان كما يلزم بناء عليه ان تكذب الآيات النافية للظلم منه تعالى لانه اذا خلق ظلم الناس بعضهم لبعض كان هو الظالم للمظلوم حقيقة، مضافا الى ان خلقه تعالى لسيئات العباد وتعذيبهم عليها ظلم لهم بالضرورة ويلزم ايضا ان تكذب الآية الاخيرة لانه اذا خلق الفحشاء لم يصح ان يتنزه عن الامر بها بل خلقه للفحشاء بقوله كوني بمنزلة امر الفاعل بها (فان قلت) لا ظلم منه تعالى لانه المالك المطلق وقد تصرف في ملكه (قلت) تصرف المالك بملكه ذي الحياة والشعور بالاضرار به بلا سبب ظلم له بالضرورة، ويدل عليه قوله تعالى (وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون) فانه صريح بان اهلاك القرى مع اصلاح اهلها ظلم، والحال انه من التصرف في الملك، ومما ذكرنا يعلم ان مازعمه الخصم من انهم ينفون الظلم و الرضا بالكفر والقبائح عن الله تعالى باطل، ولا يتوقف اثبات الرضا له تعالى بالقبائح على ان يكون بمعنى الارادة وليس هو من قولنا ولا قول احد وانما نقول بتوقف الفعل الاختياري على ارادته وهي موقوفة على الرضا به فيتوقف الفعل على الرضا به.

ومازعمه من ان الخلق غير الفعل قدسبق بطلانه على ان الخلق للشيء يتوقف على الرضا به بالضرورة ويستلزم اثبات الظلم لله تعالى وان لم يسم الخلق فعلا، ولا لوم على المصنف في عدم التفاته الى مثل تلك الاجوبة الفارغة عن المعنى المبنية على مجرد الاصطلاح او على امور ضرورية الفساد.

واما ما نسبه الينا من اثبات الشركاء لله سبحانه في الخلق فقد سبق ما فيه وان ايجادنا لافعالنا انما هو من آثار قدرته لان قدرتنا وتأثيرنا من مظاهر قدرته و دلائل لطف صنعه وحكمته فنحن لم نستغن عنه في حال ولم نفعل بقوة منا واستقلال واي مناسبة لهذا بالشركة في الخلق المنصرف الى كونه في عرضه تعالى و بقول المجوس بآلهين مستقلين، بل قول الاشاعرة اشبه بقول اكثر المجوس لانهم معا يثبتون القدماء و يزيد الاشاعرة على بعض المجوس باثباتهم حاجة الله تعالى في خلقه الى غيره وهو صفاته، و البعض من المجوس كما قيل يقرون بالله تعالى ويجعلونه خالق الخير بلا حاجة منه سبحانه الى غيره.

قال المصنف طاب ثراه

و(منها)انه يلزم عدم الوثوق بوعده ووعيده لانه لو جاز منه فعل القبيح لجاز منه الكذب وحينئذ ينتفى الجزم بوقوع ما اخبر بوقوعه من الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ولايبقى للعبد جزم بصدقه بل ولاظن به لانه اما وقع منه انواع الكذب والشرور في العالم كيف يحكم العقل بصدقه في الوعد والوعيد وتنتفى حينئذ فائدة التكليف وهو الحذر من العقاب والطمع في الثواب ومن يجوز لنفسه ان يقلد من يعتقد جواز الكذب على الله تعالى وانه لاجزم بالبعث والنشور ولا بالحساب ولا بالثواب ولا بالعقاب ، وهل هذا الا خروج عن الملة الاسلامية فليحذر الجاهل من تقليد هؤلاء ولا يعتذر باني ماعرفت مذهبهم فهذا عين مذهبهم وصريح مقالتهم نعوذ بالله منها ومن امثالها .

و(منها) انه يستلزم نسبة المطيع الى السفه والحمق ونسبة العاصى الى الحكمة والكياسة والعمل بمقتضى العقل ، بل كلما ازداد المطيع في طاعته وزهده ورفضه للامور الدنيوية والاقبال على الله تعالى بالكلية والانقياد الى امتثال اوامره واجتناب مناهيه نسب الى زيادة الجهل والحمق والسفه ، وكلما ازداد العاصى في عصيانه ولج في غيه و طغيانه واسرف في ارتكاب الملاهي المحرمة واستعمال الملاذ المزجور عنها بالشرع نسب الى العقل والاخذ بالحزم لان الافعال القبيحة اذا كانت مستندة اليه تعالى جاز ان يعاقب المطيع ويثيب العاصى فيتعجل المطيع بالتعب ولاتفيده طاعته الا الخسران حيث جاز ان يعاقبه على امتثال امره ويحصل في الآخرة بالعذاب الاليم السرمد والعقاب المؤبد وجاز ان يثيب العاصى فيحصل بالربح في الدارين ويتخلص من المشقة في المنزلتين .

و (منها) انه تعالى كلف المحال لان الاثار كلها مستندة اليه تعالى ولاتأثير لقدرة العبد ألبتة فجميع الافعال غير مقدورة للعبد وقد كلف ببعضها فيكون قد كلف مالا يطاق، وجوزوا بهذا الاعتبار وباعتبار وقوع القبيح منه تعالى ان يكلف الله تعالى العبد ان يخلق مثله تعالى ومثل نفسه وان يعيد الموتى في الدنيا كآدم ونوح وغيرهما و ان يبلع جبل ابى قبيس دفعة و يشرب ماء دجلة في جرعة وانه متى لم يفعل ذلك عذبه بانواع العذاب ، فلينظر العاقل في نفسه هل يجوز له ان ينسب ربه تعالى وتقدس الى مثل هذه التكاليف الممتنعة

وهل ينسب ظالم منا الى مثل هذا الظلم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

و (منها) انه يلزم منه عدم العلم بنبوة احد من الانبياء ع لان دليل النبوة هو ان الله تعالى فعل المعجزة عقيب الدعوة لاجل التصديق وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق فاذا صدر القبيح منه لم يتم الدليل اما الصغرى فجاز ان يخلق المعجزة للاغواء و الاضلال و اما الكبرى فلجواز ان يصدق المبطل في دعواه .

و(منها) ان القبائح لو صدرت عنه تعالى لوجبت الاستعاذة لانه حينئذ اضر من ابليس لعنه الله تعالى وكان الواجب على قولهم ان يقول المتعوذ اعوذ بالشيطان الرجيم من الله تعالى، وهل يرضى العاقل لنفسه المصير الى مقالة تؤدي الى التعوذ من ارحم الراحمين واكرم الاكرمين وتخليص ابليس من اللعن والبعد والطرد نعوذ بالله من اعتقاد المبطلين والدخول في زمرة الضالين ولنقتصر في هذا المختصر على هذا القدر .

وقال الفضل

قد عرفت فيما سبق مذهب الاشاعرة في عدم صدور القبيح من الله تعالى وان اجماع المليين منعقد على انه تعالى لا يفعل القبيح فكل ما اقامه من الدلائل قد ذكرنا انه اقامة الدليل في غير محل النزاع فان المدعى شيء واحد وهم يسندونه بالقبح العقلي والاشاعرة يسندونه الى انه لاقبيح منه ولا واجب عليه ثم ان المعتزلة لو ارادوا من نسبة فعل القبيح اليه تعالى انه يخلق القبائح من افعال العباد على راى الاشاعرة فهذا شيء يلزمهم لان القبائح من الاشياء كما تكون في الاعراض كالافعال تكون في الجواهر والذوات فالخنزير قبيح والعقرب والحية و الحشرات قبائح وهم متفقون ان الله يخلقهم فكل ما يلزم الاشاعرة يلزمهم في خلق القبائح الجوهرية وان ارادوا انه يفعل القبائح فان هذا شيء لم يلزم من كلامهم ولا هو معتقدهم كما صرحنا به مرارا .

واقول

قد سبق ان قول الاشاعرة بعدم صدور القبيح منه سبحانه ليس بمعنى انه لا يوجد القبائح بل بمعنى انه لا يقبح منه القبيح و ان صدر منه كالزنا و القيادة والكفر ونحوها، وحينئذ فيرد عليهم كل ماذكره المصنف اذ ليس الاشكال ناشئا من تسمية مايصدر عنه من القبيح قبيحا بل من جهة القول بصدوره عنه وايجاده له فيكون استنادهم في دفع المحالات

الى انه لاقبيح منه تقريراً للزومها بعبارة ظاهرها مليح و باطنها قبيح .

واما قوله (وان ارادوا انه يفعل القبائح فان هذا شيء لم يلزم من كلامهم) الى آخره ففيه مامر من ان فعل القبيح وخلقه بمعنى واحد وتعدد الالفاظ لااثر له ، فان الاشكال ناشيء من قولهم بايجاد الله سبحانه للقبائح ولا لتسميته خلقا لافعلا على انه لاوجه لامتناعهم من نسبة الفعل اليه تعالى بعد انكارهم للحسن والقبح العقليين في الافعال .

واما قوله (فهذا شيء يلزمهم) فمردود بان الخنزير والحشرات ليست قبائح حقيقة لما فيها من المصالح الكثيرة بخلاف قبائح الاعمال فانها شرور ومفاسد في الكون نعم لما كان الخنزير والحشرات مؤذية اولا تلائم الطباع سميت شرورا وقبائح عند من تخفى عليه وجه الحكمة في خلقها والمصالح الثابتة فيها والا فـالله اجل من ان يخلق القبيح تبارك الله احسن الخالقين .

انه تعالى يفعل لغرض و حكمة

قال المصنف رفع الله درجته

(**المطلب الرابع**) في ان الله تعالى يفعل لغرض وحكمة ، قالت الامامية ان الله تعالى انما يفعل لغرض وحكمة وفائدة و مصلحة ترجع الى المكلفين و نفع يصل اليهم وقـالت الاشاعرة انه لايجوز ان يفعل شيئا لغرض ولا لمصلحة ترجع الى العباد ولا لغاية من الغايات ولزمهم من ذلك محالات (منها) ان يكون الله تعالى لاعبا عابثا في فعله فان العابث ليس الا الذى يفعل لالغرض وحكمة بل مجانا والله تعالى يقول (وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين ربنا ماخلقت هذا باطلا) والفعل الذى لاغرض للفاعل فيه باطل ولعب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وقال الفضل

قد سبق ان الاشاعرة ذهبوا الى ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض و قالوا لايجوز تعليل افعاله بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جماهير الحكماء وطوائف الالهيين وذهبت المعتزلة ومن تابعهم من الامامية الى وجوب تعليلها ، و من

دلائل الاشاعرة انه لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة اودفع مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لايصلح غرضا للفاعل الا ماهو اصلح له من عدمه وذلك لان ما يستوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لايكون باعثا على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ماكان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل وأليق به من عدمه وهومعنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بدونه، هذا هو الدليل، وذكر هذا الرجل انه يلزم من هذا المذهب محالات (منها) ان يكون الله تعالى لاعبا عابثا، والجواب الحقيقي ان العبث ماكان خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لاتحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلاتكون اغراضاله ولا عللا غائية لافعاله تعالى حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات ومنافع لافعاله و اثارا مترتبة عليها فلايلزم ان يكون شيء من افعاله تعالى عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة

واقول

لم ينف الحكماء كلي الغرض وانما نفوا الغرض الذى به الاستكمال كما يدل عليه كلمات بعضهم وهذا الدليل الذى ذكره الخصم واخذه اتباعهم من ظواهر كلماتهم، وقد اجاب الامامية عن هذا الدليل بما قاله نصير الدين ره فى التجريد (ولايلزم عوده اليه) يعني ان الغرض لايلزم عوده الى الله تعالى بل يجوز ان يعود الى مصلحة العبد و نظام الموجودات بماتقتضية الحكمة واشار اليه المصنف بقوله انما يفعل لغرض و حكمة و فائدة ومصلحة ترجع الى المكلفين فقولهم فى هذا الدليل (لايصلح غرضا للفاعل الاماهو اصلح له من عدمه) ظاهر البطلان فان الحكيم المحسن لايحتاج فى داعيه للفعل الى اكثر من حصول المصلحة لعبده اواحتياج النظام اليه فيكون الغرض كمالا للفعل ودليلا على كمال ذات الفاعل لانه يشهد بحكمته واحسانه ولو فعل لالغرض لكان ناقصا عابثا، وقد قسم الاشاعرة قسمة غير عادلة حيث اكتفوا لانفسهم فى مقام افعاله تعالى بمجرد الارادة بلاغرض اصلا ولم يكتفوا هنا بالغرض العائد الى العبد اوالنظام و قالوا ان الاكتفاء به خلاف الضرورة كما سمعته

في دليلهم، وماقيل ان الغرض علة لعلية العلة الفاعلية فلو كان لفعله تعالى غرض لاحتاج في عليته اليه والمحتاج الى الغير مستكمل به، ففيه ان هذا الاحتياج ليس من استكمال الذات في شيء بل هو من باب شرط الفعل او شرط كماله نظير احتياجه في عليته للكائنات الى امكانها واحتياجه في كونه رازقا الى وجود من يرزقه وفي تعلق علمه الى ثبوت المعلومات ، على ان الاشاعرة قائلون باحتياجه في افعاله تعالى الى صفاته الزائدة على ذاته و انه مستكمل بها فما بالهم يستبشعون من استكماله تعالى بالغرض لو فرض به استكمال لذاته ،

(فان قلت) نرى بعض الاشياء بلاغرض ولا مصلحة كاماتة الانبياء و ابقاء ابليس وتخليد الكفار بالنار (قلت) لاريب ان موت الانبياء مصلحة لهم لخلاصهم من مكاره الدنيا ووصولهم الى الدرجات العليا وهو غرض راجح لهم كما ان بقاء ابليس مصلحة للمؤمنين بمجاهدتهم له الموجبة لفوزهم بالاجر، مع ان به تمييز الخبيث من الطيب وتمحيص الناس فينال كل امرىء استحقاقه قال تعالى (آلم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا و هم لايفتنون) كما ان بقاء ابليس مصلحة له بطول تمكينه من التوبة الخالصة المخلصة له من غضب الله وعقابه ولا ينا فيه اخباره سبحانه بانه يدخل النار لامكان كونه مشروطا بعدم التوبة، واما تخليد اهل النار فمع انه فرع حكمة الوعيد مشتمل على مصلحة للمؤمنين لكونه زيادة في نعيمهم وسرورهم بخلاصهم من مثله وتشفيهم من اعدائهم قال تعالى (فاليوم الذين آمنوا من الذين كفروا يضحكون) .

هذا ونقل عن شيخهم الاشعرى دليل آخر مضحك كما حكاه السيد السعيد مع رده عن السيد معين الدين اللائجى الشافعي في رسالته التي الفها لتحقيق مسئلة الكلام قال (اعلم انه رضى الله عنه قد يرعوى الى عقيدة جديدة بمجرد اقتباس قياس لااساس له مع انه مناف لصرائح القرآن وصحاح الاحاديث مثل ان افعال الله تعالى غير معللة بغرض ، ودليله كما صرح به في كتبه انه يلزم تأثر الرب عن شعوره بخلقه ، وانت تعلم انه لايشك ذو فكرة ان علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة عليها صفة ذاتية وفعله موقوف على صفة ذاتية وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها، وتعالى جد ربنا عن ان يحصل له بواسطة شعوره بغاية شوق وانفعال في ذاته الاقدس كما في الحيوانات) والاولى في رده

ان يقال انه ان اراد بتأثره تعالى حصول الانفعال له فهو غير لازم من القول بالغرض وان اراد به ان الغرض يكون داعياله الى الفعل فهو المطلوب ولا باس به اصلا .

ثم انه لامناص للاشاعرة عن القول بالغرض لانهم قالوا بحجية القياس وهو لايتم الااذا كانت التكاليف التي هي من افعاله تعالى معللة بالاغراض امالكون العلة في القياس غرضا كمافي اكثر المقامات اولاستلزامها للغرض بلحاظ ان سببية الشيء لان يكلف سبحانه اختيارا تستدعي وجود غرض له ملازم لتلك العلة، والافكيف صارت علة لفعل الله وهو التكليف على ان الالتزام بثبوت علة لفعل من افعاله تعالى وان لم تكن علة غائية يستلزم القول بصحة الاغراض لان النقص المفروض ياتي ايضامن تلك العلة لانها تستدعي حاجته في فعله اليها فلابدمن القول بان الحاجة الى العلة لاتستوجب النقص سوآء كانت العلة الغائية ام لا

واما ماذكره في الجواب عن العبث فهو عين مافي شرح المواقف ، وفيه ان الفعل اذا تجرد عن الغرض كان عبثا ولعبا وان اشتمل في نفسه على مصلحة، ضرورة ان من استاجر اجيرا على فعل فيه مصلحة ولكن لم يستأجر لغرض المصلحة، بل مجانا وبلاغاية له ولا لغيره عدعابثا لاعبا على ان قوله (افعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح) الخ ان اراد به ان ذلك امر لازم فهو لايتم على قولهم لايجب عليه شيء ولايقبح منه شيء وان اراد انه امر اتفاقي فكيف يتنزه الله سبحانه عن اللعب اى الخلق بلامصلحة ويراه عيبا عليه والحال انه يجوز عليه ان يخلق مالامصلحة فيه

قال المصنف رحمه الله تعالى

و (منها) انه يلزم ان لايكون الله سبحانه محسنا الى العباد ولا منعما عليهم ولا راحما لهم ولا كريمافي حق عباده ولاجواداً وكل هذا يرد في نصوص الكتاب العزيز والمتواتر من الاخبار النبوية واجماع الخلق كلهم من المسلمين وغيرهم، فانهم لاخلاف بينهم في وصفه تعالى بهذه الصفات على سبيل الحقيقة لاعلى سبيل المجاز، وبيان لزوم ذلك ان الاحسان انما يتحقق لو فعل المحسن نفعا لغرض الاحسان الى المنتفع فانه لوفعله لغير ذلك لم يكن محسنا ولهذا لايوصف مطعم الدابة لتسمن حتى يذبحها بالاحسان في حقها ولا بالانعام عليها ولا بالرحمة لان التعطف والشفقة انما يثبتان مع قصد الاحسان الى الغير لاجل نفعه

لالغرض آخر يرجع اليه وانما يكون كريما وجواداً لو نفع الغير للاحسان و بقصده ولو صدر منه النفع لالغرض لم يكن كريما ولاجوادا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز ان ينسب ربه عز وجل الى العبث فى افعاله و انه ليس بجواد ولا محسن ولا راحم ولا كريم نعوذ بالله من مزال الاقدام والا نقياد الى مثل هذه الاوهام .

وقال الفضل

جوابه منع اللازمة لان خلو الفعل عن الغرض لايستدعى كون الفاعل غير محسن ولاراحم ولامنعم فان معنى الغرض مايكون باعثا للفاعل على الفعل و يمكن صدور الاحسان والرحمة والانعام من الفاعل من غير باعث له بل للافاضة الذاتية التى تلزم ذات الفاعل نعم لو كان خاليا من المصلحة و الغاية لكان ذلك الفعل عبثا وقد بينا ان افعاله تعالى مشتملة على الحكم والغايات والمصالح فلايكون افعاله عبثا واما قوله ان التعطف والشفقه انما يثبتان مع قصد الاحسان الى الغير لاجل نفعه فان اراد بالقصد الغرض والعلة الغائية فممنوع وان اراد الاختيار وارادة ايصال الاحسان الى المحسن اليه بالتعيين فذلك فى حقه تعالى ثابت وهذا لايتوقف على وجود الغرض والعلة الغائية

واقول

منع الملازمة مكابرة ظاهرة ضرورة ان الفعل لالغاية وغرض عبث والعبث لايكون احسانا وانعاما وكرما بل مع قطع النظر عن العبث لايكون الفعل بنفسه احسانا بلاقصد الاحسان والا لكان كذلك وان صدر لغاية اخرى كما فى مثال المصنف بمطعم الدابة وهو خلاف الضرورة .... قال الشاعر

لاتمدحن ابن عباد وان هطلت ۞ كفاه بالجود سحا يخجل الديما

فانها خطرات من وساوسه ۞ يعطى ويمنع لابخلا ولا كرما

فانه جعل عطاءه الوافر لالغاية الاحسان والفضل ليس من الكرم وان اساء واجحف فى حق ابن عباد، واما ذكره فى الشق الثانى فهو عين القول بالغرض لان ارادة ايصال الاحسان الى المحسن اليه عبارة عن قصد الداعى والداعى هو الغرض .

قال المصنف طيب الله رمسه

و (منها) انه يلزم ان تكون جميع المنافع التى جعلها الله تعالى منوطة بالاشياء غير مقصودة ولامطلوبة لله تعالى بل وضعها وخلقها عبثا، فلا يكون خلق العين للابصار ولاخلق الاذن للسماع ولااللسان للنطق ولااليد للبطش ولا الرجل للمشى وكذا جميع الاعضاء التى فى الانسان وغيره من الحيوانات، ولاخلق الحرارة فى النار للاحراق ولاالماء للتبريد ولاخلق الشمس والقمر والنجوم للاضاءة ومعرفة الليل والنهار للحساب، وكل هذا مبطل للاغراض والحكم والمصالح ويبطل علم الطب بالكلية فانه لم يخلق الادوية للاصلاح ويبطل علم الهيئة وغيرها، ويلزم العبث فى ذلك كله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وقال الفضل

اذا قلنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم و مصالح لاتحصى هى راجعة الى مخلوقاته لايلزم ان تكون منافع الاشياء غير مقصودة لله تعالى بل هو الحكيم خلق الاشياء ورتب عليها المصالح وقبل خلق الاشياء قدرها ودبرها، ولكن ليست افعاله محتاجة الى علة غائية كافعالنا فانا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدر على الفعل الاختيارى وليس هو تعالى كذلك للزوم النقص والاحتياج بل الاثار والمصالح تترتب على افعاله من غير نقص الاحتياج الى العلة الغائية الباعثة للفاعل ولولاها لم يتصور الفعل الاختيارى من الفاعل هذا هو المطلوب من كلام الاشاعرة لانفى منافع الاشياء وانها لم تكن معلومة لله تعالى وقت خلق الاشياء مثلا اقتضت حكمة خلق العالم ان يخلق الشمس مضيئة وفى اضاءتها منافع للعباد فالله تعالى قبل ان يخلق الشمس كان يعلم هذه المنافع المترتبة عليها لخلقها وترتب المنافع عليها من غير احتياج الى حالة باعثة الى هذا الخلق فلا يلزم ان لاتكون المنافع مقصودة بل هى مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة والغاية المترتبة عليها لابمعنى الغرض الموجب لاثبات النقص له.

واقول

قوله (رتب عليها المصالح) ان اراد به انه رتبها بما هى مصالح لها مقصودة من خلقها فهو معنى كونها غرضا منها، وان اراد به انه رتبها بماهى مقصودة بانفسها لابما هى

غرض لم يخرج فعل الاشياء عن العبث ، ومنه يعلم مافى قوله باخر كلامه (بل هى مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة) فانه ان اراد بقصد المنافع وملاحظتها مطلوبيتها منها فهو المطلوب وان اراد به مجرد ملاحظتها لانفسها فلاتكون مخرجة للاشياء عن العبث ، ولايخفى ان قوله (قبل خلق الاشياء دبرها) خطأ لان التدبير انما هو حين الخلق و مادام البقاء لاقبل الخلق ولا يصح ان يريد به التروى فانه سبحانه غنى عن التروى اذا اراد شيئا قال له كن فيكون .

واما قوله (فانا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدر على الفعل الاختيارى) فخطا آخر لان اللازم من فقدها انما هو العبث لاعدم القدرة فلو زعم ان الترجيح بلامرجح محال كالترجح بلامرجح فهو جار فى حق الله تعالى لان المانع العقلى واحد على ان الامتناع والمحالية بالغير لاينا فى القدرة على نفس الفعل، ولو اكتفى بالنسبة الى الله سبحانه بمجرد رجحان الفعل فى نفسه لاشتماله على المصلحة جاء مثله بالنسبة الى الانسان بلافرق ، ثم لايخفى ان قياس الغائب على الشاهد الذى استند اليه سابقا يقتضى العلة الغائية لافعاله تعالى وماذكره من لزوم نقص الاحتياج قد عرفت وهنه وهو اشبه بحديث خرافة .

قال المصنف اعلى الله مقامه -

و(منها) انه يلزم منه الطامة العظمى والداهية الكبرى وهو ابطال النبوات باسرها وعدم الجزم بصدق واحد منهم بل يحصل الجزم بكذبهم لان النبوة انما تتم بمقدمتين (احداهما) ان الله تعالى خلق المعجزة على يد مدعى النبوة لاجل التصديق و (الثانية) ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق ،

ومع عدم القول باحداهما لايتم دليل النبوة فانه تعالى لو خلق المعجزة لالغرض التصديق لم يدل على صدق المدعى اذلافرق بين النبى وغيره فان خلق المعجزة لو لم يكن لاجل التصديق لكان لكل احد ان يدعى النبوة ويقول ان الله صدقنى لانه خلق هذه المعجزة ويكون نسبة النبى وغيره الى هذه المعجزة على السواء ، ولانه لو خلقها لالاجل التصديق لزم الاغراء بالجهل لانها دالة عليه ، فان فى الشاهد لو ادعى شخص انه رسول السلطان وقال للسلطان ان كنت صادقا فى دعوى رسالتك فخالف عادتك واخلع خاتمك ففعل السلطان

ذلك ثم تكرر هذا القول من مدعى رسالة السلطان و تكرر من السلطان هذا الفعل عقيب الدعوى فان الحاضرين باجمعهم يجزمون بانه رسول ذلك السلطان ، كذا هنا اذا ادعى النبي الرسالة وقال ان الله تعالى يصدقني بان يفعل فعلا لا يقدر الناس عليه مقارنا لدعواى وتكرر هذا الفعل من الله تعالى عقيب تكرر الدعوى فان كل عاقل يجزم بصدقه فلو لم يخلقه لاجل التصديق لكان الله تعالى مغريا بالجهل وهو قبيح لا يصدر عنه وكان مدعى النبوة كاذبا حيث قال ان الله تعالى خلق المعجزة على يدى لاجل تصديقى فاذا استحال عندهم ان يفعل لغرض فكيف يجوز للنبى هذه الدعوى .

والمقدمة الثانية وهى ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق ممنوعة عندهم ايضا لانه يخلق الاضلال والشرور وانواع الفساد والشرك والمعاصى الصادرة من بنى آدم ع فكيف يمتنع عليه تصديق الكاذب فتبطل المقدمة الثانية .

هذا نص مذهبهم وصريح معتقدهم نعوذ بالله من عقيدة أدت الى ابطال النبوات وتكذيب الرسل والتسوية بينهم وبين مسيلمة حيث كذب فى ادعاء الرسالة فلينظر العاقل المنصف ويخف ربه ويخش من اليم عقابه ويعرض على عقله هل بلغ كفر الكافر الى هذه المقالات الردية والاعتقادات الفاسدة وهل هؤلاء اعذر فى مقالاتهم ام اليهود والنصارى الذين حكموا بنبوة الانبياء المتقدمين عليهم السلام وحكم عليهم جميع الناس بالكفر حيث انكروا نبوة محمد ص ، وهؤلاء قد ازمهم انكار جميع الانبياء فهم شر من اولئك ، ولهذا قال الصادق ع حيث عدهم وذكر اليهود والنصارى (انهم شر الثلاثة) ولا يعذر المقلد نفسه فان فساد هذا القول معلوم لكل احد وهم معترفون بفساده ايضا .

وقال الفضل

حاصل ما ينعقد فى هذا الاستدلال من هذا الكلام ان الله تعالى لو لم يخلق المعجزة لغرض تصديق الانبياء لم يثبت النبوة فعلم ان بعض افعاله تعالى معللة بالاغراض ، والجواب انه ان اراد بهذا الغرض العلة الغائية الباعثة للفاعل المختار على فعله الاختيارى فهو ممنوع وان اراد ان الله تعالى يفيض المعجزة بالقصد والاختيار وغايته وفائدته تصديق النبى من غير ان يكون تصديق النبي باعثا على افاضة المعجزة فهذا مسلم ويحصل تصديق الانبياء

من غير اثبات الغرض وهذا مذهب الاشاعرة كماقدمنا ، ثم ان هذا الرجل يفترى عليهم المدعيات المخترعة من عند نفسه من غير تفهم لكلامهم وتأمل فى غرضهم فانهم يعنون بنفي الغرض نفي الاحتياج من الله تعالى ووافقهم فى ذلك جميع الحكماء الالهيين فان كان هذا المدعى صادقا فكيف يكفرهم ويرجح عليهم اليهود والنصارى وان كان باطلا فيكون غلطا منهم فى عقيدة بمشهم على اختيارها تنزيه الله تعالى من الاغراض و النقص والاحتياج فكيف يجوز ترجيح اليهود و النصارى عليهم ، ومع ذلك افترى على الصادق ع كذبا فى حقهم وان كان قد قال الصادق هذا الكلام فيجب حمله على طائفة اخرى غير الاشاعرة كيف و الشيخ الاشعرى الذى هو مؤسس هذه المقالة تولد بعد سنين كثيرة من ازمان الصادق و الاشاعرة كانوا بعده فكيف ذكر الصادق فيهم هذه المقالة فعلم ان الرجل مفتر كوادن كذاب مثل كوادن حلة و بغداد لاافلح من رجل سوء .

واقول

حاصل مذهبهم كما ذكر انه تعالى يخلق المعجزة لالغاية لكنها بنفسها تفيد التصديق بالنبوة ، وفيه ان افادتها له ليست ذاتية اذ ليست هى الا كسائر خوارق العادة التى ربما تقع فى الكون ولايوجب نفس وجودها تصديق احد فى دعواه ، فمن اين تفيد المعجزة التصديق بالنبوة وهو لم يكن غرضا منها ومجرد مقارنتها لدعوى النبوة لايجعل التصديق بها فائدة لها بعد ان كان اصل وجودها ومقارنتها بلاغرض كما لو قارنت دعوى اخرى لآخر وحينئذ فلايكون مدعى النبوة اولى بدعواها من غيره وان ظهرت المعجزة على يده لان خلقها كان مجانا و بلاقصد تصديقه فكيف تقتضى نبوته خاصة ، ثم لو سلم كون التصديق فائدة للمعجزة فهو غير نافع لماذكره المصنف ره من لزوم كذب مدعى النبوة بقوله ان الله يخلق المعجزة لتصديقى وغير دافع للاغراء بالجهل من حيث افادة المعجزة ان الله تعالى خلقها لتصديقه وان لم يكن هناك اغراء بالجهل من حيث اصل دعواه النبوة لفرض كونه نبيا .

ثم انه لم يتعرض للجواب عن ايراد المصنف ره على المقدمه الثانية اكتفاء بما سلفه من دعوى العادة التى عرفت انه لامعنى لها.

و اما قوله (وان كان باطلا فيكون غلطا في عقيدة) ففيه انهم لم يستوجبوا ذلك لمجرد الغلط بل للاصرار عليه عناداً للحق و جرأة على الله تعالى بعد البيان بصريح الكتاب العزيز و السنة الواضحة وحكم العقل الضروري ، ولو دعاهم الى ذلك تنزيه الله تعالى عن الحاجة والنقص لما جعلوه محتاجا في كل آثاره الى غيره وموصفاته الزائدة على ذاته بزعمهم و كيف يكون ذلك تنزيها وقد اوضح لهم الامامية انه ليس من الاحتياج والنقص في شيء بل الغرض كمال للتاثير وشاهد بكمال المؤثر ، ومن المضحك وعظه في المقام وانكاره على المصنف رة في ترجيح اليهود النصارى على الاشاعره والحال انه قد جاء باكبر منه قريبا حيث جعل مذهب العدلية اردأ من مذهب المجوس .

و اما ما زعمه من ان تاخر زمن الاشعري والاشاعرة عن الصادق عليه السلام مناف لارادته لهم ففيه انه اذا جاز لرسول الله صلى الله عليه واله ارادتهم او المعتزلة على الخلاف بينهم من قوله ص (القدرية مجوس هذه الامة) فليجز للصادق ع ارادتهم لان علمه من علم جده واصل اليه من باب مدينة علمه وهو احد اوصيائه الطاهرين ، و يحتمل ان يريد الصادق عليه السلام مطلق الناصبة و المجبرة فيدخل فيهم الاشاعرة و ان كانت بدعتهم بعده .

قال المصنف شرف الله منزلته

و (منها) انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز لان الله تعالى قد نص نصا صريحا في عدة مواضع من القرآن انه يفعل لغرض وغاية لا عبثا و لعبا، قال تعالى (وماخلقنا السموات والارض و ما بينهما لاعبين) وقال تعالى (افحسبتم انما خلقناكم عبثا) وقال تعالى (وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون) وهذا الكلام نص صريح في التعليل بالغرض والغاية ، و قال تعالى (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم و بصدهم عن سبيل الله) وقال تعالى (لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود و عيسى بن مريم ذلك بما عصوا و كانوا يعتدون) وقال تعالى (ولنبلو اخباركم) والآيات الدالة على الغرض و الغاية في افعال الله اكثر من ان تحصى فليتق الله المقلد في نفسه ويخش عقاب ربه وينظر فيمن يقلده هل يستحق التقليد اولا ، ولينظر الى ما قال ولا ينظر الى من قال وليستعد لجواب رب العالمين

حيث قال (اولم نعمر كم مايتذكر فيه من تذكروجاء كم النذير) فهذا كلام الله على لسان النذير وهاتيك الادلة العقلية المستندة الى العقل الذى جعله الله حجة على بريته ،وليدخل فى زمرة الذين قال الله تعالى عنهم (فبشر عبادى الذى يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله و اولئك هم اولو الالباب) ولايدخل نفسه فى زمرة الذين قال الله تعالى عنهم (قالوا ربنا ارنا اللذين اضلا نامن الجن والانس نجعلهما تحت اقدامناليكونا من الاسفلين) ولايعذر بقصر العمر فهوطويل على الفكر لوضوح الادلة وظهورها ولايعدم المرشدين فالرسل متواترة والائمة متتابعة والعلماء متظافرة .

و قال الفضل

قدذكر نافيماسبق ان ماورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية و المنفعة دون الغرض والعلة فقوله تعالى (و ماخلقت الجن والانس الاليعبدون) فالمراد ان غاية خلق الجن والانس والحكمة والمصلحة فيه كانت هى العبادة لاان العبادة كانت باعثاله على الفعل كمافى ارباب الارادة الناقصة الحادثة و كذا غيره من نصوص الايات فانهامحمولة على الغاية والحكمة لاعلى الغرض.

واقول

لايخفى ان حمل الايات على مجرد المنفعة و الفائدة من دون ان تكون غرضا وعلة غائية مستبعد جدا، بل هو ممتنع فى اكثرها كالاية الاولى فانها دالة على ان خلق السموات والارض بمافيها من المنافع والفوائد صالح لان يقع على نوعين لعب وغير لعب ولاوجه الاقصد الغاية و عدم قصدها والا فلا يصح تنويع مافيه الفائدة الى نوعين لعب لافائدة فيه وغير لعب فيه الفائدة وكقوله تعالى (و ماخلقت الجن والانس الاليعبدون) فانه لايمكن حمله على المنفعة والفائدة لان المعنى حينئذ يكون ماخلقت كل فرد من الجن والانس الاوفائدته ومنفعته العبادة وهو كذب اذليس كل فرد منهم عابدا بخلاف ما اذا قصد الغرض فانه لايلزم حصوله و ليس المقصود جنس الجن والانس حتى لايلزم الكذب على تقدير ارادة الفائدة لانه نسب العبادة الى ضمير الجمع الدال على الثبوت لكل فرد ، على انه لوقصد الجنس يكون اكثر الافراد بلافائدة لدلالة الآية على انحصار

فائدة خلق الجنس الحاصل فى خلق افراده بالعبادة وحينئذ فيعود محذور الكذب.

وكقوله تعالى (فبظلم من الذين هادوا) الآية فانه لامعنى لجعل ظلمهم وصدهم عن سبيل الله منفعة وحكمة لتحريم الطيبات وانما هماسبب وداع للتحريم.

وكقوله تعالى (لعن الذين كفروا من بنى اسرائيل) الاية فانه لامعنى لجعل عصيانهم منفعة وفائدة للعنهم وانماهو سبب وداع له (فان قلت) كمالم يكن الظلم والصد والعصيان منافع لاتكون اغراضا (قلت) نعم ولكن التعليل يستلزم الغرض اذلا يمكن سببية شيء لان يفعل سبحانه باختياره وهولاغرض له كماسبق ولوسلم مسلم فالآيتان لمادلتاعلى تعليل افعاله تعالى صح اثبات الغرض له الذى هو ايضا علة باعثة على الفعل لان النقص على زعمهم يأتى ايضامن قبل التعليل لانه يستدعى حاجته الى العلة فى فعله فاذا اقتضت الايتان عدم النقص بالتعليل صح اثبات الغرض، ثم لوسلم امكان حمل الآيات كلها على مجرد الفائدة فلاداعى له بعدعدم المعارضة بالنقل كماهو ظاهر ولا بالعقل لفساد ادلته مع انهم لم يجروها فى القياس كماسبق.

واعلم ان الغرض هوالغاية فمامعنى نفى الخصم الغرض لافعاله تعالى و اثبات الغاية لهاوقدحصل هذا التناقض منه قبل كمافى اول هذاالمطلب، اذ ذكران الاشاعرة قالوا لايجوز تعليل افعاله بشيء من الاغراض و العلل الغائية ثم قال فى آخر كلامه وماورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهومحمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة نعم قد يريد بالغاية عنداثباتها مجرد الفائدة المترتبة اتفاقا لاالعلة الغائية وفائدة كلامه تخفيف الشناعة و تلبيس الحق.

قال المصنف ضاعف الله اجره

و(منها) انه يلزم تجويز تعذيب اعظم المطيعين لله تعالى كالنبى ص باعظم انواع العذاب واثابة اعظم العاصين كابليس وفرعون باعظم مراتب الثواب، لانه اذاكان يفعل لالغرض وغاية ولالكون الفعل حسنا و لايترك الفعل لكونه قبيحا بل مجانا لغير غرض لم يكن تفاوت بين سيدالمرسلين و ابليس فى الثواب والعقاب فانه لايثيب المطيع لطاعته ولايعاقب العاصى لعصيانه فاذا تجرد هذان الوصفان عن الاعتبار فى الاثابة والانتقام لم

يكن لاحدهما اولوية الثواب و العقاب دون الآخر ، فهل يجوز لعاقل يخاف الله وعقابه ان يعتقد فى الله تعالى مثل هذه العقائد الفاسدة مع ان الواحد منالو نسب الى انه يسىء الى من احسن اليه و يحسن الى من اساء اليه قابله بالشتم والسب وام يرض ذلك منه فكيف يليق ان ينسب ربه الى شىء يكرهه أدون الناس لنفسه .

وقال الفضل

هذا الوجه بطلانه اظهر من ان يحتاج الى بيان لان احدا لم يقل بان الفاعل المختار الحكيم لم يلاحظ غايات الاشياء و الحكم و المصالح فيها فانهم يقولون فى اثبات صفة العلم ان افعاله متقنة وكل من كان افعاله متقنة فلابد ان يلاحظ الغاية والحكمة فملاحظة الغاية والحكمة فى الافعال لابد من اثباته بالنسبة اليه تعالى ، واذا كان كذلك كيف يجوز التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصى ، وعندى ان الفريقين من الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية لم يحرروا هذا النزاع ولم يبينوا محله فان جل ادلة المعتزلة دلت على انهم فهموا من كلام الاشاعرة نفى الغاية والحكمة و المصلحة وانهم يقولون ان افعاله اتفاقيات كافعال من لم يلاحظ الغايات و اعتراضاتهم واردة على هذا ، فنقول الافعال الصادرة من الانسان مثلا مبدأها دواع مختلفة و لابد لهذه الدواعى من ترجيح بعضها على بعض و المرجح هو الارادة الحادثة فذلك الداعى الذى بعث الفاعل على الفعل مقدم على وجود الفعل و لولاه لم يكن للفاعل المختار ان يفعل ذلك الفعل فهذا الفاعل بالاختيار يحتاج فى صدور الفعل عنه الى ذلك الباعث وهو العلة الغائية و الغرض، هذا تعريف الغرض فى اصطلاح القوم فان عرض هذا على المعتزلى فاعترف بانه تعالى فى افعاله صاحب هذا الغرض لزمه اثبات الاحتياج لله تعالى فى افعاله وهو لايقول بهذا قط لانه ينفى الصفات الزائدة ليدفع الاحتياج فكيف يجوز الغرض المؤدى الى الاحتياج فبقى ان مراده من اثبات الغرض دفع العبث من افعاله تعالى فهو يقول ان الله تعالى مثلا خلق الخلق للمعرفة يعنى غاية الخلق و المصلحة التى لاحظها الله تعالى و راء علتها هى المعرفة لانه يفعل الافعال لالغرض و مقصود كالعابث و اللاعب فهذا عين ما يقوله الاشاعرة من اثبات الغاية و المصلحة فعلم ان النزاع نشأ من عدم تحرير المدعى .

واقول

ان اراد بملاحظة الغاية كونها داعية للفعل فهو مذهبنا ولا يقوله الاشاعرة ، وان ارادبها مجرد ادراك الغاية من دون ان تكون باعثة على الفعل فهو مذهب الاشاعرة ويلزمه العبث وسائر المحالات، ويجوز بمقتضاه ان يعذب الله سبحانه اعظم المطيعين ويثيب اعظم العاصين لانه لاغاية له تبعثه الى الفعل بل يفعل مجانا بلاغرض بل يجوز ان لاتكون افعاله متقنة وان اتفق اتقانها فيما وقع، واما فيما لم يقع بعد كالثواب والعقاب فمن الجائز ان لايكون متقنا لفرض عدم الغرض له تعالى ولانه لايقبح منه شيء ولا يجب عليه شيء فما زعمه من عدم تحرير الفريقين لمحل النزاع حقيق بالسخرية ، أتراه يخفى على جماهير العلماء ويظهر لهذا الخصم وحده وهل يخفى على احد ان النزاع في الغرض والعلة الغائية وان الامامية والمعتزلة لم يروا بالقول بالغرض بأسا ونقصا بخلاف الاشاعرة ، و هذا الخصم مازال ينسب لقومه القول بالغاية فان ارادبها الغاية الباعثة على الفعل فهي خلاف مذهبهم بالضرورة وان اراد بها الأمر المترتب اتفاقا كقوله تعالى (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا) غاية الامر ان الله تعالى عالم بهذا الامر المترتب فهو حقيقة مذهبهم وعليه ترد الاشكالات ولا ينفع معه التسويلات والتنصلات .

واما ما ذكره من قولهم بالحكمة والمصلحة فهو وان قالوا به ظاهر الكن لابنحو اللزوم كقولهم بالاتقان لان الزوم لايجتمع مع نفي الغرض و نفي الحسن والقبح العقليين ونفي وجوب شيء عليه تعالى.

واما قوله ولولاه لم يكن للفاعل المختار ان يفعل ذلك الفعل فان اراد به انه لايفعله لكونه عبثا فهو صحيح والله سبحانه احق به ، وان اراد انه لايفعله لعدم قدرته عليه كما زعمه سابقا فهو باطل كما عرفت، ومنه يعلم ما في قوله (فهذا الفاعل بالاختيار يحتاج في صدور الفعل عنه) وقد بينا ان هذا الاحتياج لاخراج الفعل عن العبث لا لنقص في القدرة فيكون كما لا للفعل ودليلا على كمال ذات الفاعل لا كاحتياج الـذات الى صفاتها الزائدة الموجب لنقص الذات في نفسها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصى

قال المصنف قدس الله روحه

(المطلب الخامس) فى انه تعالى يريد الطاعات و يكره المعاصى هذا مذهب الامامية قالوا ان الله تعالى اراد الطاعات سواء وقعت ام لا ولا يريد المعاصى سواء وقعت ام لا ولم يكره الطاعات سواء وقعت ام لا، وخالفت الاشاعرة مقتضى العقل والنقل فى ذلك فذهبوا الى ان الله تعالى يريد كل مايقع فى الوجود سواء كان طاعة ام لا وسواء امر به ام نهى عنه فجعلوا كل المعاصى الواقعة فى الوجود من الشرك و الظلم والجور و العدوان وانواع الشرور مرادة لله تعالى وانه تعالى راض بها، وبعضهم قال انه محب لها وكل الطاعات التى لم تصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى غير مريد لها وانه تعالى أمر بما لا يريد و نهى عما لا يكره وان الكافر فعل فى كفره ماهو مراد لله تعالى وترك ماكره الله تعالى من الايمان والطاعة منه، وهذا القول يلزم منه محالات (منها) نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة وقد بينا انه تعالى منزه عن فعل القبائح كلها.

وقال الفضل

قد سبق ان مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد و ما ليس بكائن ليس بمراد ، واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه تعالى جملة واختلفوا فى التفصيل كما هو مذكور فى موضعه ومذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية انه تعالى مريد لجميع افعاله ، اما افعال العباد فهو مريد للمامور به منها كاره للمعاصى والكفر، ودليل الاشاعرة انه خالق للاشياء كلها وخالق الشىء بلا اكراه مريد له بالضرورة

واما ما استدل به هذا الرجل فى عدم جواز ارادة الله تعالى للشرك والمعاصى فهو من استدلالات المعتزلة ، والجواب ان الشرك مراد لله تعالى بمعنى انه امر قدره الله تعالى فى الازل للكافر لا انه رضى به وأمر المشرك به ، هذا من باب التباس الرضا بالارادة ،واما كون الطاعات التى لم تصدر من الكافر مكروهة لله تعالى فان اراد بالكراهة عدم تعلق الارادة

به فصحيح لانه لواراد لوجد ، وان ارادعدم الرضابه فهو باطل لانه لم يحصل في الوجود حتى يتعلق به الرضا اوعدمه ، واما انه تعالى امر بما لايريد ونهى عما لايكره فانه تعالى امر الكفار بالاسلام ولم يرد اسلامهم بمعنى عدم تقدير اسلامهم وهذا لايعد من السفه ولا محذور فيه وانما يكون سفها لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المامور به ولكن هذا الانحصار ممنوع لانه ربما كان لاتمام الحجة عليهم فلايعد سفها، واما ماذكره من لزوم نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة فجوابه ان الارادة بمعنى التقدير وتقدير خلق القبيح في نظام العالم ليس بقبيح من الفاعل المختار اذ لاقبيح بالنسبة اليه على ان هذا مبنى على القبح العقلي وهو غير مسلم عندنا ومع هذا فانه مشترك الالزام لان خلق الخنزير الذى هو القبيح يكون قبيحا والله تعالى خلقه بالاتفاق منا ومنكم .

واقول

لايخفى ان الامور الممكنة انما يفعلها القادر المختار اويتركها بارادة منه لان الممكن لايترجح احد طرفيه الا بمرجح وهو الارادة فيكون العدم على طبع الوجود مقدوراً ومستنداً الى الارادة ولذا اسند الله تعالى العدم المسبوق بالوجود الى ارادته حيث يقول (واذا اردنا ان نهلك قرية) الاية فان اهلاك القرية عبارة عن اماتة اهلها بسبب العذاب والموت عدم الحياة، ولاريب ان الارادة تتوقف على امور منها تصور المراد، ومنها الرضا به سواء كان وجوداً او عدما وسواء كان حكما ام غيره فان من يريد شيئا لابد ان يرضى به بالضرورة، ومنها الرضا بمتعلق المراد على وجه التعيين له او الترجيح له أو التساوى كما في متعلق التكاليف فان الحاكم اذا كلف بنحو الوجوب لابد ان يرضى بوجود الواجب على وجه التعيين له بحيث يكون كارها لنقيضه ومثله الحرمة بالنسبة الى الرضا بالترك والكراهة لنقيضة واذا كلف بنحو الندب لزم ان يرضى بالوجود على وجه الرجحان ومثله الكراهة بالنسبة الى الرضا بالترك، واذا حكم على وجه الاباحة لزم ان يرضى بالوجود والعدم بنحو التساوى ، نعم اذا كان التكليف امتحانيا لم تتوقف ارادته الا على الرضا باصل التكليف لابمتعلقه .

فاذا عرفت هذا فنقول لما كانت افعال العباد عند الامامية غير مخلوقة لله تعالى لم تكن له الا ارادة تشريعية اى ارادة للاحكام فلم يكن له تعالى رضا بما يريده العباد

ويفعلونه من المعاصى ولاكراهه لمايتركونه من الطاعات ، بخلافه على مختار الاشاعرة من ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى فانه يلزم ان يكون الله سبحانه مريدا للمعاصى الواقعة راضيا بها ولعدم الطاعات المتروكة كارها لها، لان فعله للمعاصى يتوقف على ارادتها المتوقفة على الرضا بها و تركه للطاعات يتوقف على ارادة الترك المتوقفة على الرضا به وكراهته الفعل كماسبق ، ويلزم ان يكون الله تعالى آمرا بمايريدعدمه ويكرهه ولايرضى به و هوالذى لم يخلقه من الطاعات و ناهيا عما اراده و رضى به وهوالذى خلقه من المعاصى ، بل يلزم اجتماع الضدين الرضا و الكراهة فيما امر به و تركه ، لان امره دليل الرضا و تركه دليل الكراهة ، وكذا يجتمعان فيمانهى عنه وفعله لان نهيه مستلزم للكراهة و فعله مستلزم للرضا ، وهذا الذى قلناه لايبتنى على ان تكون الارادة بمعنى الرضا كماتخيله الخصم بل هو مبنى على توقف الارادة على الرضا كمابيناه ، فلامعنى لقوله (الشرك مراد لله تعالى بمعنى انه امر قدره الله فى الازل لاانه رضى به وامر المشرك به وهذا من باب التباس الرضا بالارادة) على ان تفسير الارادة بالتقدير خطأ لان الارادة صفة ذاتية و التقدير فعل ، ولوسلم فقد عرفت ان التقدير موقوف على الارادة و هى موقوفة على الرضا ، ومن الفضول قوله فيما سمعت (وامرا لمشرك به) فان المصنف لم يدع انه يلزم مذهبهم امر المشرك به حتى ينفيه ولاهو متوهم من كلام المصنف.

و اما انكاره لعدم الرضا بترك الطاعات بحجة انهالم تحصل فى الوجود حتى يتعلق بها الرضا اوعدمه فخطأ لان الرضا و عدمه انما يتعلقان بالشىء من حيث هو لا بماهو موجود كيف وهماسابقان على الارادة السابقة على الوجود .

واما انكاره للسفه فى الامر بالاسلام الذى لم يقدره فمكابرة ظاهرة وقوله (انما يكون سفها لوكان الغرض من الامر منحصرا فى ايقاع المامور به) باطل لان اتمام الحجة انما يكون على القادر المتمكن لا على العاجز فيكون امتحانه سفها آخر تعالى الله عنه علوا كبيرا، وسيأتى قريبا زيادة اشكال عليه فانتظر.

واما قوله (وتقدير خلق القبيح فى نظام العالم ليس بقبيح) فمكابرة اخرى كمامر اذلاوجه لعدم قبح القبيح منه سبحانه وهواولى من يتنزه عن فعل القبيح، واما مازعمه من

الاشتراك في الالزام فقد عرفت جوابه.

قال المصنف طاب ثراه

و (منها) كون العاصي مطيعا بعصيانه حيث اوجد مراد الله تعالى وفعل وفق مراده

وقال الفضل

جوابه ان المطيع من اطاع الامر و الامر غير الارادة فالمريد هو المقدر للاشياء ومرجع وجوداتها فاذا وقع الخلق على وفق ارادته فلا يقال ان الخلق اطاعوه نعم اذا امرهم بشيء فاطاعوه يكونون مطيعين.

واقول

غير خفي ان الطاعة منوطة بموافقة الارادة و العصيان بمخالفتها لا بموافقة لفظ الامر و مخالفته، ولذا لو علمت ارادة المولى لشيء ولم يأمر به لمانع وجب اتيانه ولو علم عدم ارادته مع امره صورة لم يجب فعله ، و انما قالوا الطاعة موافقة الامر لانه دليل الارادة و لاتعرف بدونه غالبا ، وحينئذ فيلزم ماذكره المصنف من كون العاصي مطيعا بعصيانه لموافقته للارادة التكوينية بل هو موافق للامر التكويني فيكون مطيعا ألبتة قال عز من قائل (فقال لها و للارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين) وقال تعالى (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون)

قال المصنف اعلى الله مقامه

و (منها) كونه تعالى يأمر بما يكره لانه امر الكافر بالايمان و كرهه منه حيث لم يوجد ، وينهى عما يريد لانه نهاه عن الكفر و اراده منه ، وكل من فعل هذا من اشخاص البشر ينسبه كل عاقل الى السفه والحمق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فكيف يجوز للعاقل ان ينسب الى ربه تعالى مايتبرأ هو منه ويتنزه عنه .

وقال الفضل

قد سبق المنع من ان الامر بخلاف مايريده يعد سفها و انما يكون كذلك او كان الغرض من الامر منحصراً في ايقاع المامور به ، وليس كذلك لان الممتحن لعبده هل

يطيعه ام لاقد يأمره ولايريد منه الفعل اما ان الصادر منه امرحقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده، واما انه لايريد الفعل منه فلانه يحصل مقصوده وهو الامتحان اطاع اوعصى فلاسفه بالامر بمالا يريده الآمر.

و اقول

لايخفى ان السفه يحصل بطلب الفعل والامر به حقيقة مع كراهته فى الواقع و بالنهى عنه حقيقة مع ارادته واقعا كماهوالحاصل فى الشرعيات ضرورة مطلوبية مثل الايمان و عدم الكفر حقيقة ، ولامحل لاحتمال ان يكون الطلب لمثل ذلك صوريا لغرض الامتحان او غيره ، على ان الامتحان للعاجز سفه آخر ، ثم ان كلامه دال على ثبوت الغرض لله تعالى و هو باطل على قولهم ان افعاله تعالى لاتعلل بالاغراض.

قال المصنف طيب الله رمسه

و (منها) مخالفة النصوص القرآنية الشاهدة بانه تعالى يكره المعاصى و يريد الطاعات كقوله تعالى (و ماالله يريد ظلما للعباد . كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها. ان الله لايرضى لعباده الكفر . وان تشكروا يرضه لكم . والله لايحب الفساد) الى غير ذلك من الآيات ، فترى لاى غرض يخالفون هؤلاء القرآن العزيز ومادل العقل عليه.

وقال الفضل

قديستعمل لفظ الارادة و يراد به الرضا و الاستحسان و يقابله الكراهة بمعنى السخط وعدم الرضا فقوله تعالى (و ماالله يريد ظلما للعباد) اريدمن الارادة الرضافسلب الرضا بالظلم عن ذاته المقدسة وهذاعين المذهب ، واماالارادة بمعنى التقدير والترجيح اومبدأ الترجيح فلاتقابلها الكراهة و هومعنى آخر ، وسائر النصوص محمولة على الارادة بمعنى الرضا.

و اقول

لما كان من مذهبه ان الله سبحانه هوالخالق للظلم الواقع فى الكون المريدله وكان ذلك خلافا صريحا للاية الاولى التجأ الى حمل الارادة فيها على الرضا وهو لوسلم لاينفعه لتوقف الارادة على الرضا لانه من مقدماتها فاذا نفت الآية رضاه تعالى بالظلم كما زعم

استلزم نفي ارادته له وهو خلاف مذهبهم ، وليت شعرى اذالم يرض سبحانـه بالظلـم و الكفر وكان السيء عنده مكروها ولايحب الفساد فكيف ارادها و خلقها و هوالعالم المختار و اذاكان يرضى الشكر فما المانع له عـن ارادته و خلقه و هوا لمتصرف فيه كما زعموا .

واماقوله (وسائر النصوص محمولةعلى الارادة بمعنى الرضا) فكلام صادرمن غير ترو اذليس في بقية الآيات التي ذكر ها المصنفـره مايشتمل على لفظ الارادة و لايعـوزه الجواب اذاكان مبنيا على المغالطة.

قال المصنف قدس الله روحه

و (منها) مخالفة المحسوس وهو استناد افعال العباد الى تحقق الداعي و انتفاء الصوارف لان الطاعات حسنة والمعاصي قبيحة وان الحسن جهة دعاءوالقبح جهة صرف، فيثبت لله تعالى في الطاعة دعوى الداعي اليها و انتفاء الصارف عنها و فـي القبيح ثبـوت الصارف وانتفاء الداعي لانه ليس داعي الحاجة لاستغنائه تعالى ولاداعي الحكمة لمنافاتها اياهاولاداعي الجهل لاحاطة علمه به ، فحينئذيتحقق ثبوت الداعي الى الطاعات وثبوت الصارف في المعاصي فثبت ارادته للاول و كراهته للثاني،

وقال الفضل

اسناد افعال العباد الى تحقق الداعي وانتفاء الصارف لاينافي سبق ارادةالله تعالى لافعالهم وخلقه لهالان الاسناد بواسطة الكسب و المباشرة فلايكون مخالفة للمحسوس، واماما ذكره من الدليل فهومبنى على اثبات الحسن والقبح العقليين وقد ابطلناهما .

واقول

حاصل مراد المصنف ان الظاهر عندنا الضروري لدنيا ان الفعل انما تتفرع ارادته وايجاده عن ثبوت الداعي له وانتفاء الصارف عنه وتتفرع كراهته وتركـه عن وجـود الصارف عنه وعدم الداعي له ولاريب ان الفعل الذي به الطاعة حسن والحسن جهة دعاء والفعل الذي به المعصية قبيح والقبح جهة صرف ، فلابدان يكون مابه الطاعة مرادالله تعالى لوجود الداعي له وهوحسنه بلاصارف عنه ومابه المعصية مكروهالله تعالى لوجود

الصارف عنه وهو قبحه بلاداع له، لان الداعي اما الحاجة اليه او الجهل بقبحه وهما منتفيان في حق الله تعالى او الحكمة وهي منافية لفعل القبيح، فيلزم ان تثبت ارادة الله تعالى للطاعات وكراهته للمعاصي ارادة و كراهة تشريعيتين عندنا و تكوينيتين عند الاشاعرة ، لكنهم خالفوا المحسوس بقولهم ان الله تعالى يريد كل ماوقع في الوجود من الافعال سواء كان طاعة ام معصية ويكره كل مالم يقع .

فاذا عرفت هذا ظهر لك ان مراد المصنف هو الداعي والصارف لله تعالى لا للعبد كما تخيله الخصم فاجاب بما لا يرتبط بكلام المصنف اصلا، والاولى للخصم الاكتفاء في الجواب بانكار الحسن والقبح العقليين في الافعال، لكن يرد عليه مع بطلانه كما سبق ان بعض الافعال صفة كمال او نقص عندهم كالعدل والظلم والاصلاح والافساد ونحوها وهم يقولون بالحسن والقبح عقلا فيها كما سبق منه وهو كاف في تمام دليل المصنف رحمة الله عليه.

وجوب الرضا بالقضاء

قال المصنف اعلى الله مقامه

(**المطلب السادس**) في وجوب الرضا بقضاء الله تعالى، اتفقت الامامية والمعزلة وغيرهم من الاشاعرة وجميع طوائف الاسلام على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره، ثم ان الاشاعرة قالوا قولا لزمهم منه خرق الاجماع والنصوص الدالة على وجوب الرضا بالقضاء، وهو ان الله تعالى يفعل القبائح باسرها ولا مؤثر في الوجود غير الله تعالى من الطاعات والقبائح فتكون القبائح من قضاء الله تعالى على العبد وقدره والرضا بالقبيح حرام بالاجماع، فيجب ان لا يرضى بالقبيح ولو كان من قضاء الله تعالى لزم ابطال احدى المقدمتين وهي اما عدم وجوب الرضا بقضائه تعالى وقدره او وجوب الرضا بالقبيح وكلاهما خلاف الاجماع، اما على قول الامامية من ان الله تعالى منزه من فعل القبائح والفواحش وانه لا يفعل الا ما هو حكمة وعدل وصواب ولا شك في وجوب الرضا بهذه الاشياء فلا جرم كان الرضا بقضائه وقدره على قواعد الامامية والمعتزلة واجبا ولم يلزم منه خرق الاجماع في ترك الرضا بقضاء الله تعالى ولا في الرضا بالقبائح .

وقال الفضل

قد سبق ان وجوب الرضا بقضاء الله تعالى مذهب الاشاعرة و امالزوم نسبة فعل القبائح اليه تعالى فقدعرفت بطلانه فيماسبق وانه غيرلازم لان خلق القبيح ليس فعله ولاقبيح بالنسبة اليه تعالى .

واما قوله (فتكون القبائح من قضاء الله تعالى) فجوابه ان القبائح مقتضيات لاقضاء والقضاء فعل الله تعالى والقبيح هوالمخلوق ونختار من المقدمتين وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولانرضى بالقبيح والقبيح ليس هوالقضاء بل هوالمقضى كما عرفته ولم يلزم منه خرق الاجماع .

واقول

قدبينا ان خلق القبيح فعله ولوسلمت المغايرة فهوفي القبح مثله ، وليت شعرى لم يمتنع من القول بان الخلق هوالفعل والحال انه يزعم انه لاقبيح بالنسبة اليه تعالى، فليكن فعله سبحانه للقبيح سائغا و تسميته الخلق بالفعل جائزة لاسيما ولا حسن ولا قبح عقلا في الأفعال عندهم وليس هوباعظم من حكمه بان الله سبحانه يقضى بالقبيح تعالى الله عما يقول الظالمون .

واما ماذكره من الفرق بين القضاء والمقضى فقد سبق انه لايغنى شيئا للتلازم بينهما في الرضا وعدمه على ان القبائح المقضيات لله سبحانه مرضيات له لتوقف فعل الشيء بالاختيار على ارادته والرضا به كما مرفلو سخطها العبد كان سخطا لما رضى الله واراده

(فان قلت) من مقضيات الله تعالى جهل العباد وملكاتهم السيئة كالجبن والبخل وهى مما اتفقت الكلمة والاخبار على ذمها وعدم الرضا بهافلابد من القول بعدم التلازم بين القضاء والمقضى في الرضا وعدمه (قلت) ذم الجهل وعدم الرضا به ليس من حيث اصل وجوده ولذا لايذم جهل الطفل ولا يسخط منه بل من حيث البقاء والاستمرار عليه لمن يتمكن من ازالته والبقآء عليه مستند الى العبد كما ان ذم الجبن والبخل وعدم الرضا بهما ليس من حيث اصل وجودهما الذى قضت به الحكمة الالهية بل من حيث آثارهما المستندة الى العبد التي يقدر على مجانبتها بالنظر الى قبحها وتعويد نفسه على خلافها بل يقدر على تبديل

الملكتين بخلافهما فالجهل والجبن والبخل مرضيات الوجود مسخوطات البقاء والآثار والمرضى مستند الى الله تعالى والمسخوط مستند الى العبد .

انه تعالى لايعاقب على فعله

قال المصنف طاب ثراه

(المطلب السابع) فی ان الله تعالى لايعاقب الغير على فعله ، ذهبت الامامية والمعتزلة الى ان الله تعالى لايعذب العبيد على فعل يفعله فيهم ولا يلومهم عليه ، وقالت الاشاعرة ان الله تعالى لايعذب العبد على فعل العبد بل يفعل الله تعالى فيه الكفر ثم يعاقبه عليه ويفعل فيه الشتم لله تعالى والسب له ولانبيائه ويعاقبه عليها ويخلق فيهم الاعراض عن الطاعات وعن ذكره وذكر احوال المعاد ثم يقول (فمالهم عن التذكرة معرضين) وهذا اشد انواع الظلم وابلغ اصناف الجور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد قال تعالى (ومار بك بظلام للعبيد . وما الله يريد ظلما للعباد . وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون . ولاتزر وازرة وزر اخرى) واى ظلم اعظم من ان يخلق فی العبد شيئا ويعاقبه عليه بل يخلقه اسود ثم يعذبه على سواده ويخلقه طويلا ثم يعاقبه على طوله ويخلقه اكمه ويعذبه على ذلك ولا يخلق له قدرة على الطيران الى السماء ثم يعذبه بانواع العذاب على انه لم يطر فلينظر العاقل المنصف من نفسه التارك للهوى هل يجوز له ان ينسب ربه عزوجل الى هذه الافعال مع ان الواحد منا لو قيل له انك تحبس عبدك وتعذبه على عدم خروجه فی حوائجك لقابل بالتكذب وتبرأ من هذ الفعل فكيف يجوز ان ينسب ربه الى ما يتنزه هو عنه .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان لاخالق غير الله تعالى كما نص عايه فی كتابه العزيز (الله خالق كل شیء) وهو يعذب العبد على فعل العبد لان العبد هو المباشر والكاسب لفعله وان كان خلقه من الله تعالى والخلق غير الفعل والمباشرة ، ثم انه لو عذب عباده بانواع العذاب من غير صدور الذنب عنهم يجوز له ذلك وليس هذا من باب الظلم لان الظلم هو التصرف فی حق

الغير ومن تصرف فی حقه بای وجه من وجوه التصرف لایقال انه ظلم فالعباد کلهم ملك الله تعالی وله التصرف فیهم کیف یشاء، الاتری الی قول عیسی ع حیث حکی الله تعالی عنه (ان تعذبهم فانهم عبادك) جعل العبودیة سببا مصححا للتعذیب والمراد انهم ملکك ولك التصرف فیهم کیف شئت فلاظلم بالنسبة الیه تعالی کیف مایتصرف فی عباده ، هذا هو الحق الابلج وماسواه بدعة وضلالة کماستراه وتعلمه بعد هذا فی مبحث خلق الاعمال ان شاء الله تعالی، وماذکره من خلق الاسود وتعذیبه بالسواد فهذا من باب طامانه و کذا ما ذکره من الامثلة فان هذه الاشیاء اعراض خلقت ولا یتعلق بها ثواب وعقاب والافعال المخلوقة لیست مثل هذه الاعراض لان العبد فی الافعال کاسب ومباشر والثواب والعقاب بواسطة المباشرة کماستعرف .

واقول

قدسبق فی المطلب الاول بیان المراد فی قوله تعالی (خالق کل شیء) فراجع تحقیقه، واما قوله (لان العبد هو المباشر والکاسب) ففیه ان الکسب الذی یزعمونه ایضا خلق الله تعالی لانه خالق کل شیء ولا اثر للعبد فی الکسب اصلا ومادری هل المقتضی للعقاب مجرد الالفاظ وان یقال ان العبد کسب وفعل .

واماقوله (ومن تصرف فی حقه بای وجه من وجوه التصرف لایقال انه ظلم) فظاهر البطلان ضرورة ان صحة تعذیب العبد بانواع العذاب من دون ذنب لیست من مقتضیات الملکیة وحقوقها بل هذا التصرف ظلم محض لایستحقه المالك بوجه اصلا قال تعالی (وماکان ربك لیهلك القری بظلم واهلها مصلحون) فانه سبحانه جعل اهلاکه للمصلح ظلما وان کان من التصرف فی الملك فتعبیر الخصم عن الملك بالحق علی وجه یجوز فیه ذلك التصرف خطأ واضح .

واما استدلاله بالآیة الحاکیة لقول عیسی ع ففی غیر محله لان حقیة العقاب متوقفة علی امرین الذنب وولایة المعذب علی المذنب ولماکان من اتخذ عیسی وامه الهین مذنبا وسابقا ذکر ذنبه فی الایة بین عیسی الامر الثانی وهو ولایة الله تعالی علیهم بانهم عباده فلم تدل الایة علی صحة عذاب من لاذنب له .

واماقوله (فان هذه الاشياء اعراض خلقت ولا يتعلق بها ثواب وعقاب) ففيه مع ان بعض أمثلة المصنف كالطيران من الافعال ان ارادانها لايتعلق بها ثواب وعقاب من حيث الوقوع فمسلم وليس هومقصود المصنف ، وان ارادانه لايجوز تعلقهمابها فهومناف لقوله (لوعذب عباده بانواع العذاب من غير صدور الذنب عنهم يجوزله ذلك) الى غير ذلك من كلماته والمصنف لم يقصد الاتجويزهم للعقاب فى الامثلة وهولازم لهم.

واما قوله (والافعال المخلوقة ليست مثل هذه الاعراض ففيه انه لااثر لهذا الفرق بعد ان كان المصحح للعذاب عندهم هوالملكية على ان الكسب كالسواد فعل لله تعالى فلافرق الا بامر يعود الى اللفظ .

امتناع تكليف مالا يطاق

قال المصنف ضاعف الله اجره

(المطلب الثامن) فى امتناع تكليف مالايطاق ، قالت الامامية ان الله تعالى يستحيل عليه من حيث الحكمة ان يكلف العبد مالاقدرة له عليه ولاطاقة له به وان يطلب منه فعل ما يعجزعنه ويمتنع منه فلايجوزله ان يكلف الزمن الطيران الى السماء ولا الجمع بين الضدين ولا كونه فى المشرق حال كونه فى المغرب ولا احياء الموتى ولا اعادة آدم و نوح ولا اعادة امس الماضى ولا ادخال جبل قاف فى خرم الابرة ولا شرب ماء دجلة فى جرعة واحدة ولا انزال الشمس والقمر الى الارض الى غير ذلك من المحالات الممتنعة، وذهبت الاشاعرة الى ان الله تعالى لم يكلف العبد الا مالايطاق ولايتمكن من فعله فخالفوا المعقول الدال على قبح ذلك والمنقول وهو المتواتر من الكتاب العزيز قال الله تعالى (لايكلف الله نفسا الا وسعها . وماربك بظلام للعبيد. ولاظلم اليوم ولايظلم ربك احدا) والظلم هوالاضرار بغير المستحق واى اضرار اعظم من هذا مع انه غير مستحق، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان تكليف مالايطاق جائز، والمراد من هذا الجواز الامكان الذاتى وهم

متفقون ان التكليف بمالايطاق لم يقع قط فى الشريعة بحكم الاستقراء ونقوله تعالى (لايكلف الله نفسا الا وسعها) ، والدليل على جوازه انه تعالى لايجب عليه شيء فيجوزله التكليف باى وجه اراد و ان كان العلم العادى افادنا عدم وقوعه ، و ايضا لايقبح من الله شيء اذيفعل مايشاء ويحكم مايريد ومذهب المعتزلة عدم جوازالتكليف بمالايطاق لانه قبيح عقلابما ذكره هذاالرجل من ان المكلف للزمن الطيران الى السماء وامثاله يعد سفها و قدمرفيما مضى ابطال الحسن و القبح العقليين ولابد فى المقام من تحرير محل النزاع ، فنقول ان مالا يطاق على مراتب (احدها) ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه او تعلق ارادته اواخباره بعدمه فان مثله لاتتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة مع الفعل لاقبله ولاتتعلق بالضدين بل لكل واحدمنهماقدرة على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا ومثل هذا الشيء لمالم يتحقق اصلافلايكون له قدرة حادثة تتعلق به قطعاوالتكليف بهذا جائزبل واقع اجماعاوالا لم يكن العاصى بكفره وفسقه مكلفابالايمان وترك الكبائر بل لايكون تارك المامور به عاصيااصلا و ذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة و(الثانى) ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم فقالت الاشاعرة فى هذا القسم ان جوازالتكليف به فرع تصوره وهومختلف فيه فمنهم من قال لايتصورالممتنع لذاته ومنهم من قال بامكان تصوره، وبالجملة لايجوزالتكليف به اصلا لان المراد بهذا الجوازالامكان الذاتى والتكليف بالممتنع طلب تحصيل مالم يمكن بالذات وهو باطل (الثالث) ان لاتتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لالنفس مفهومه بان لايكون من جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لاتتعلق بايجاد الجواهر اصلا، ام لا بان يكون من جنس مايتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لايتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء وسائر المستحيلات العادية فهذا محل النزاع فنحن نقول بجوازه لامكانه الذاتى والمعتزلة يمنعونه لقبحه العقلى مع اناقائلون بانه لم يقع وهذا مثل سائر مايجوزه الاشاعرة من الامور الممكنة كالرؤية وغيرها والتجويز العقلى لايستلزم الوقوع .

واقول

لا يخفى ان تفسيره للجواز بالامكان الذاتى خطأ ظاهر فان المراد بالجواز كما يظهر من دليلهم وكلماتهم هو الصحة وعدم الامتناع اصلا حتى بالغير فانا نقول ايضا بامكان التكليف بمالايطاق ذاتا وعدم كونه من الممتنعات الذاتية لكن نقول انه ممتنع بالغير من حيث قبحه وكونه ظلما ومنافيا للحكمة وهم لايقولون بذلك، وقد عرفت سابقا مافى قولهم لايجب عليه شيء ولايقبح منه شيء وما فى انكارهم للحسن والقبح العقليين .

واما قوله (احدها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه) ففيه ماتقدم ايضا من ان العلم وصدق الخبر تابعان للمعلوم ووقوع المخبر به لامتبوعان فلا يجعلان خلافهما ممتنعا لايطاق، واما مازعمه من ان القدرة مع الفعل فهو احد السفسطات وستعرف ما فيه وقوله . (والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا) باطل لامور (الاول) انه عليه يلزم كذب قوله تعالى «لايكلف الله نفسا الا وسعها » لان كل ماعلم الله واراد عدم وقوعه او اخبر بعدمه ممتنع على مازعم فاذا كان التكليف به جائزا او واقعا كان تكليفا بمالايطاق ولايسع المكلف ، كما ان كل مايقع بعلمه او اخباره او ارادته واجب حينئذ والواجب لاتتعلق به الطاقة والوسع لعدم تيسر عدمه ، فاذا كلف الله سبحانه به كان ايضا تكليفا بمالايطاق فيكون كل ماتعلق به التكليف عندهم ممالا يطاق كماذكره المصنف ، وتكذب الآية كذبا كليا وان ابيت عن كون الواجب مما لايسع فلاريب ان الممتنع ليس ممايسع فتكذب الآية كذبا جزئيا

(الثانى) ان دعوى الاجماع المذكور ان كانت على وقوع التكليف بمالايطاق كما هو ظاهر كلامه فهى افتراء لما عرفت ان مذهب الامامية و المعتزلة امتناعه وأنّ تعلق علم الله تعالى واخباره بالشيء لايجعل نقيضه ممتنعا وأن ارادته التكوينية لم تتعلق بافعال العباد وان كانت دعواه الاجماع على وقوع التكليف بافعال البشر بما هى لاتطاق عندهم و تطاق عندنا كان اظهاره الاجماع على التكليف بما لايطاق فى المرتبة الاولى تدليساً

(الثالث) ان القول بوقوع التكليف بمالايطاق فى المرتبة الاولى مناف لعدم تجويز التكليف بمالايطاق فى المرتبة الثانية لان المرتبة الاولى تكون حقيقة من الثانية اذا حصلت المخالفة للتكليف لان المخالفة لابد ان تكون بنقيض المطلوب فيكون التكليف

بالمطلوب راجعاالى التكليف بالجمع بينه و بين نقيضه، بل قد يرجع الى التكليف بالجمع بين الضدين ايضـ مثلا اذا كلف الكافر بالايمان والحال ان كفره لازم لتعلق الارادة الالهية به يكون مكلفا بان يجمع الضدين الايمان والكفر والنقيضين الايمان وعدمه وكلاهما ممتنع لنفس مفهومه .

واما قوله (فهذا محل النزاع) ففيه مالايخفى لانه فى المرتبتين الاوليين ايضاً محل النزاع بيننا و بينهم، اما (الاولى) فلما عرفت انهم يجوزونه فيها وقالوا بوقوعه ونحن نمنع من جوازه ووقوعه اصلا لان محل التكليف مطاق عندنا فى هذه المرتبة ، واما (الثانية) فلانا نمنع منه فى غيرها فضلا عنها وهم يجوزونه فيها لانهم يقولون كما ذكر الخصم ان التكليف بهذا القسم الثانى فرع تصوره فمن يقول بتصوره لايمنع من التكليف به و من ينكر تصوره لايمنع من التكليف به من حيث هو وانما يمنع منه لعدم امكان تصور الممتنع لذاته لالعدم جواز التكليف بما لايطاق ، ولاادرى كيف لايمكن تصوره فهل يمنع تصوره على البارى تعالى اوعلى عباده .

واما تعليله لعدم الجواز فى المرتبة الثانية بقوله التكايف بالممتنع طاب تحصيل مالم يمكن بالذات فمما لايرضى به الاشاعرة لانه ليس مانعا عندهم بعد انكارهم الحسن والقبح العقليين وقولهم لايقبح منه تعالى شىء

فظهر ان تكلف الخصم تبعا للمواقف وشرحها فى بيان هذه المراتب ودعوى الفرق بينها لايجديهم نفعا سوى تلبيس الحقيقة واضاعة الحق وماضرهم لو سلكوا الصراط السوى واتبعوا الكتاب المجيد .

ارادة النبى موافقة لارادة الله

قال المصنف أعلى الله مقامه

(المطلب التاسع) فى ان ارادة النبى ص موافقة لارادة الله تعالى ، ذهبت الامامية الى ان النبى يريد مايريد الله تعالي ويكره مايكرهه وانه لايخالفه فى الارادة والكراهة

و ذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك وان النبى يريد مايكرهه الله تعالى ويكره مايريده لان الله تعالى يريد من الكافر الكفر ومن العاصى العصيان ومن الفاسق الفسوق ومن الفاجر الفجور والنبى اراد منهم الطاعات، فخالفوا بين مراد الله تعالى وبين مراد النبى وان الله كره من الفاسق الطاعة ومن الكافر الايمان والنبى ارادهما منهما فخالفوا بين كراهة الله وكراهة نبيه ، نعوذ بالله من مذهب يؤدى الى القول بان مراد النبى يخالف مراد الله وان الله تعالى لايريد من الطاعات مايريده انبياؤه بل يريد ما ارادته الشياطين من المعاصى و انواع الفواحش والفساد .

و قال الفضل

الارادة قد تقال ويراد بها الرضا والاستحسان ويقابلها السخط والكراهة وقد يراد بها الصفة المرجحة والتقدير قبل الخلق ، وبهذا المعنى لايقابلها الكراهة، فالارادة اذا اريد بها الرضا والاستحسان فلاشك ان مذهب الاشاعرة ان كل ماهو مرضى لله تعالى فهو مرضى لرسوله وكل ماهو مكروه عند الله مكروه عند رسوله، واما قوله (ذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبى يريد ما يكرهه الله ويكره مايريده لان الله يريد من الكافر الكفر ومن العاصى العصيان والنبى ارادمنهم الطاعات) فان اراد بهذه الارادة والكراهة الرضا والسخط فقد بينا انه لم يقع بين ارادة الله وارادة رسوله مخالفة قط ، و ان اراد ان الله يقدر الكفر للكافر والنبى يريد منه الطاعة بمعنى الرضا والاستحسان فهذا صحيح لان الله ايضا يستحسن منهم الطاعة ويريدها بمعنى يقدرها ، والحاصل انه يخلط بين المعنيين ويعترض و كثيرا مايفعل فى هذا الكتاب امثال هذا والله يعلم المصلح من المفسد .

و اقول

لااعرف معنى للتقدير قبل الخلق اى فى الازل كماعبر به سابقا اذلا ازلى الا الله عندنا والاهو وصفاته عندهم ، ولعله يريد به الصفة المرجحة على ان يكون عطفه عليها للتفسير كما يشهد له جعلهما فى كلامه معنى واحدا ، لكن التعبير عن الصفة الذاتية بالتقدير الذى هو فعل غير مناسب، وكيف كان فقوله (لاشك ان كل ما هو مرضى لله تعالى فهو مرضى لرسوله) باطل لان الله سبحانه لما كان عندهم مريداً لافعال العباد خالقا لها لزم ان يكون راضيا

بالموجود منها كارها للمعدوم لتوقف ارادة الفعل بمعنى الصفة المرجحة على الرضا بـه وتوقف ارادة العدم على كراهة الفعل اذ بالارادة يحصل الترجيح) والترجيح فرع الرضا بالراجح والكراهة المرجوح فيكون الله سبحانه راضيا بالكفر والمعاصى الموجودة كارها للايمان والطاعات المفقودة والنبى بخلاف ذلك فيختلفان بالرضا والكراهة، وحينئذ فعلى تقدير ان يريد المصنف بالارادة الرضا يكون كلامه تـاما ومانسبه الى الاشاعرة صحيحا.

واماقوله (وان اراد ان الله تعالى يقدر الكفر) ففيه انه لوفرض ارادة المصنف له فهو يستلزم الرضا بالموجود و الكراهة للمعدوم سواء اريد بالتقدير الصفة المرجحة ام الفعل لتوقف الصفة على الرضا والكراهة كما عرفت وتوقف الفعل على الصفة وحينئذ يلزم المخالفة بين الله ورسوله بالرضا والكراهة كما عرفت .

انا فاعلون

قال المصنف قدس الله روحه

(المطلب العاشر) فى انافاعلون، اتفقت الامامية والمعتزلة على انا فاعلون وادعوا الضرورة فى ذلك فان كل عاقل لايشك فى الفرق بين الحركات الاختيارية والاضطرارية وان هذا الحكم مركوز فى عقل كل عاقل بل فى قلوب الاطفال والمجانين فان الطفل لوضربه غيره بآجرة تؤلمه فانه يذم الرامى دون الآجرة، ولولا علمه الضرورى بكون الرامى فاعلادون الآجرة لما استحسن ذم الرامى دون الآجرة بل هو حاصل فى البهائم ، قال ابوالهذيل (حمار بشراعقل من بشرلان حمار بشراذا اتيت به الى جدول كبير فضربته لم يطاوع على العبور وان اتيت به الى جدول صغيرجازه لانه فرق بين مايقدر عليه و مالا يقدرعليه وبشر لم يفرق بينهما فحماره اعقل منه)وخالفت الاشاعرة فى ذلك وذهبوا الى انه لامؤثر الاالله تعالى فلزمهم من ذلك محالات .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى اوجدها وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد فى العبد قدرة واختيارا فاذا لم

يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقالله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد ، والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته و ارادته من غيران يكون هناك منه تأثيرأودخل في وجوده سوى كونه محلاله ، و هذا مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى فافعال العباد الاختيارية على مذهبه تكون مخلوقةلله تعالى مفعولة للعبيد فالعبد فاعل و كاسب والله خالق ومبدع ، هذا حقيقة مذهبهم ولا يذهب على المتعلم انهم مانفوا نسبة الفعل والكسب عن العبد حتى يكون الخلاف في انه فاعل اولا كماصدر الفصل بقوله (انا فاعلون) واعترض الاعتراضات عليه ، فنحن ايضا نقول انا فاعلون و لكن هذا الفعل الذى اتصفنا به هل هومخلوق لنا اوخاقه الله فينا واوجده مقارنا لقدرتنا واختيارنا وهذا شيء لايستبعده العقل فان الاسود هوالموصوف بالسواد والسواد مخلوق لله تعالى فلم لايجوزان يكون العبد فاعلا ويكون الفعل مخلوقالله تعالى و دليل الاشاعرة ان فعل العبد ممكن في نفسه و كل ممكن مقدورلله تعالى لشمول قدرته كماثبت في محله ولاشيء مما هومقدورلله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحدلما هو ثابت في محله ، وهذا دليل لوتأمله المتأمل يعلم ان المدعى حق صريح ولا شك ان الممكن اذا صادفته القدرة القديمة المستقلة توجده ولا مجال للقدرة الحادثة والمعتزلة اضطرتهم الشبهة الى اختيار مذهب ردى وهواثبات تعدد الخالقين غيرالله تعالى في الوجود وهذاخطأ عظيم واستجراء كبير لوتاملواقباحته لارتدعوامنه كل الارتداع كما سنبين لك ان شاء الله تعالى في اثناء هذه المباحث

ثم ان مذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلاايجاب بل باختيار ، ولهم في اختيار هذا المذهب طرق ، منها ما اختاره ابوالحسين من مشايخهم وذكره هذا الرجل وهوادعاء الضرورة في ايجاد العبد فعله ويزعم ان العلم بذلك ضرورى لاحاجة به الى الاستدلال وبيان ذلك ان كل فاعل يجد من نفسه التفرقة بين حركتى المختار والمرتعش وان الاول مستند الى دواعيه واختياره و انه لولاتلك الدواعى والاختيار لم يصدرعنه شيء بخلاف حركة المرتعش اذلا مدخل فيه لارادته ودواعيه، وجعل ابوالحسين ومن تابعه من الامامية انكار هذا سفسطة مصادمة للضرورة كمااشتملت عليه اكثردلائل هذا الرجل

فی هذا المبحث ، والجواب ان الفرق بین الافعال الاختیاریة و غیر الاختیاریة ضروری لکنه عائد الی وجود القدرة منضمة الی الاختیار فی الاولی وعدمها فی الثانیة لاالی تأثیرها فی الاختیاریة وعدم تأثیرها فی غیرها، والحاصل انانری الفعل الاختیاری مع القدرة والفعل الاضطراری بلاقدرة والفرق بینهما یعلم بالضرورة، ولکن وجود القدرة مع الفعل الاختیاری لایستلزم تأثیرها فیه وهذا محل النزاع فتلك التفرقة التی تحکم بها الضرورة لاتجدی للمخالف نفعا، ثم ان دعوی الضرورة فی اثبات هذا المدعی باطل صریح لان علماء السلف کانوا بین منکرین لایجاد العبد فعله و معترفین مثبتین له بالدلیل فالموافق و المخالف له اتفقوا علی نفی الضرورة عن هذا المتنازع فیه لاالتفرقة بالحس بین الفعلین فانه لامدخل له فی اثبات المدعی لانه مسلم بین الطرفین فکیف یسمع نسبة کل العقلاء الی انکار الضرورة فیه ، و ایضا ان کل سلیم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشیء لاتتوقف علی ارادته لتلك الارادة وانه مع الارادة الجازمة منه الجامعة یحصل المراد وبدونها لایحصل ویلزم منها انه لاارادة منه ولا حصول الفعل عقیبها وهذا ظاهر للمنصف المتامل فکیف یدعی الضرورة فی خلافه فعلم ان کل ماادعاه هذا الرجل من الضرورة فی هذا المبحث فهو مبطل فیه

واقول

قوله (نحن ایضا نقول انا فاعلون) مغالطة ظاهرة لان فعل الشیء عبارة عن ایجاده والتاثیر فی وجوده و هم لایقولون به و انما یقولون انا محال لفعل الله سبحانه والمحل لیس بفاعل فان من بنی فی محل بناء لایقال ان المحل بان وفاعل نعم یقال مات و حیی ونحوهما وهو قلیل .

وقوله (وهذا شیء لایستبعده العقل) مکابرة واضحة لان المشاهد لنا صدور الافعال منا لامجرد کوننا محلا کما تشهد به اعمال الاشاعرة انفسهم فانهم یجتهدون فی تحصیل غایاتهم کل الاجتهاد ولایکلونها الی ارادة الله تعالی وتراهم ینسبون الخلاف بینهم وبین العدلیة الی الطرفین ویجعلون الادلة والردود من آثار الخصمین ویتأثرون کل التأثر من خصومهم وینالونهم بمایدل علی ان الاثر فی المخاصمة لهم فکیف یجتمع هذا مع زعمهم انا محل صرف .

واما قياس مانحن فيه على الاسود فليس فى محله اذليس السواد متعلقا لقدرة العبد حتى يحسن الاستشهاد به و قياس فعل العبد عليه .

واماماذكره من دليل الاشاعرة فان كان المراد المقدمة القائلة كل ممكن مقدور لله تعالى هوان كل ممكن مصدر قدرته تعالى حتى افعال العباد فهو مصادرة ولا يلزم من امكانها المبين فى المقدمة الاولى الا احتياجها الى المؤثر وجواز تأثير قدرة الله تعالى فيها لاتأثيرها فعلا بها وبهذا بطلت المقدمة الثالثة لانه لم يلزم اجتماع قدرتين مؤثرتين فان التاثير عندنا لقدرة العبد فى فعله وانما قدرة الله تعالى صالحة للتأثير فيه وان تتغلب على قدرة العبد ولسخافة هذا الدليل لم يشر اليه نصير الدين ره فى التجريد ولا تعرض له القوشجى الشارح الجديد ،

واما ماذكره من ان المعتزلة اضطرتهم الشبهة الى اختيار مذهب ردى وهو اثبات تعدد الخالقين غير الله تعالى فهو منجر الى الانتقاد على الله سبحانه حيث يقول فى كتابه العزيز (تبارك الله احسن الخالقين) وقد مر ان الردى هو اثبات تعدد الخالقين المستقلين بقدرتهم وتمام شئون افعالهم اما اثبات فاعل غير الله تعالى اصل وجوده وقدرته من الله تعالى وتمكنه وفعله من مظاهر قدرة الله سبحانه وتوابع مخلوقيته له فمن احسن الامور وأتمها اعترافا بقدرة الله تعالى واشدها تنزيها له ، اترى ان عبيد السلطان اذافعلوا شيئا بمدد السلطان يقال انهم سلاطين مثله ويكون ذلك عيبا فى سلطانه مع ان مددهم منه ليس كمدد العباد من الله تعالى فان السلطان لم يخلق عبيده وقدرتهم ولا شيئا من صفاتهم فكيف يكون القول بانافاعلون لافعالنا رديا منافيا لعظمة الله تعالى ، واعلم ان الخلق لغة الفعل والاختراع قال تعالى (واذ تخلق من الطين كهيئة الطير . وتخلقون افكا) نعم المنصرف منه عند الاطلاق فعل الله تعالى فتخيل الخصم انه قد امكنت الفرصة و هو من جهالاته ولو كان مجرد صحة اطلاق الخالقين على العباد عيبا فى مذهبنا لكان عيبا فى قوله تعالى (تبارك الله احسن الخالقين) وكان اطلاق القادرين العالمين المريدين عليهم اولى بالعيب فى مذهبهم لان القدرة والعلم والارادة صفات ذاتية لله تعالى زائدة على ذاته بزعمهم كزيادتها على ذوات العباد فكيف يشركون فيها معه البشر ويثبتون القادرين المريدين العالمين غير الله نعم لاريب عند كل عاقل برداءة القول بقدماء

شركاء الله في القدم محتاج اليهم في حياته وبقائه وافعاله وعلمه حتى بذاته كما هو مذهب الاشاعرة ومابالهم لايستنكرون من اثبات الملك لانفسهم كما يثبتونه لله تعالى فيقولون الله مالك ونحن مالكون .

واما ما ذكره من الجواب عن دعوى الضرورة فمما تكرر ذكره في كتبهم وهو ظاهر الفساد لان الضرورة كماتحكم بوجود القدرة و الاختيار في الحركات الاختيارية تحكم بتأثير القدرة فيها و انا فاعلون لها و لذا يذم الطفل الرامي لعلمه الضروري بانه مؤثر كما بينه المصنف ره على انه لولم يكن للقدرة تأثير لم يعلم وجودها اذ لا دليل عليها غيره ومجرد الفرق بين الحركات الاختيارية و الاضطرارية لايقضي بوجودها لاحتمال الفرق بخصوص الاختيار وعدمه .

(فان قلت) الاختيار هو الارادة و هي عبارة عن الصفة المرجحة لاحد المقدورين فيكون وجود الاختيار مستلزما لوجود القدرة (قلت) المراد انها مرجحة في مورد حصول القدرة لا مطلقا حتى يلزم وجودها على انه يمكن ان تكون مرجحة لاحد مقدوري الله تعالى بان يكون قد اجرى عادته على ان تكون ارادة العبد مخصصة لاحد مقدوريه تعالى بان يخلق الفعل عندخلقها هذا مضافا الى ان اثبات القدرة بلا تأثير ليس الا كاثبات الباصرة للاعمى بلا ابصار واثبات السامعة للاصم بلا اسماع وكما ان القول بهذا مخالف للضرورة فالقول بوجود القدرة بلا تأثير كذلك وهل خلق القدرة وكذا الاختيار بلا تأثير الا من العبث تعالى الله عنه .

نعم قد يرد على العدلية ان تأثير قدرة العبد في الافعال الاختيارية و ان كان ضروريا الا انه اعم من ان يكون بنحو الاشتراك بينها وبين قدرة الله تعالى كما عن ابي اسحق الاسفرائني او بنحو الاستقلال و الايجاب كما عن الفلاسفة او بنحو الاستقلال و الاختيار كما هو مذهب العدلية فمن اين يتعين الاخير، وفيه بعد كون المطلوب في المقام هو ابطال مذهب الاشاعرة و ما ذكر كاف في ابطاله ان مذهب الفلاسفة مثله في مخالفة الضرورة لان وجود الاختيار و تأثيره من اوضح الضروريات على ان الايجاب ينافي فرض وجود القدرة لاعتبار تسلطها على الطرفين في القول الاحق ويمكن ان يحمل كلامهم على الايجاب بالاختيار فيكون صحيحا و اما مذهب ابي اسحق فظاهر البطلان ايضا

لان الله سبحانه منزه عن الاشتراك فى فعل الفواحش كتنزاهته عن فعلها بالاستقلال ولانه يقبح باقوى الشريكين ان يعذب الشريك الضعيف على الفعل المشترك كما بينه امامنا وسيدنا الكاظم عليه السلام وهوصبى لابى حنيفة .

واما ما زعمه من ابطال دعوى الضرورة بقوله (لان علماء السلف كانوا منكرين) الخ ففيه ان علماء السلف من العدلية انما ذكروا الادلة على المدعى الضرورى، للتنبيه عليه لالحاجته اليه و لذا ما زالوا يصرحون بضروريته مضافا الى ان عادة الاشاعرة لما كانت على انكار الضروريات احتاج منازعهم الى صورة الدليل مجاراة لهم .

واما قوله (وايضا ان كل سليم العقل) الخ فتوضيحه ان سليم العقل يعلم ان ارادته لا تتوقف على ارادة اخرى فلا بد ان تكون ارادته من الله تعالى اذ لو كانت منه لتوقفت على ارادة اخرى لتوقف الفعل الاختيارى على ارادته فيلزم التسلسل فى الارادات وهو باطل فاذا كانت ارادته من الله تعالى و غير اختيارية للعبد لم يكن الفعل من آثار العبد و قدرته بل من آثار الله تعالى لوجوب حصول الفعل عقيب الارادة المتعلقة به الجازمة الجامعة للشرائط المخلوقة لله تعالى فلم تكن ارادة العبد و لاحصول الفعل عقيبها من آثار العبد بل من الله تعالى .

و فيه ان عدم احتياج الارادة الى ارادة اخرى لا يدل على عدم كونها من افعال العبد المستندة الى قدرته فان تأثير قدرته فى الفعل لا يتوقف ذاتا على الارادة و لذا كان الغافل يفعل بقدرتـه و هو لاارادة له وكـذا النائم و انما سمى الفعل المقدور اختياريا لاحتياجه غالبا الى الارادة و الاختيار فتوهم من ذلك اشتراط سبق الارادة فى كل فعل مقدور وهو خطأ و بالجملة فعل العبد المقدور نوعان خارجى كالقيام والقعود ونحوهما و ذهنى وهو افعال القوى الباطنة كالارادة و العلم والرضا والكراهة ونحوها والاول مسبوق بالارادة الا نادرا كفعل الغافل والنائم و الثانى بالعكس والجميع مقدور و مفعول للعبد و لذا كلف الانسان عقلا و شرعا بالمعرفة و وجب عليه الرضا بالقضا و ورد العفو عن النية وقال تعالى (ذلك بان الله لم يك يغير نعمة انعمها حتى يغيروا ما بانفسهم) و قال سبحانه (بل سولت لكم انفسكم امرا) و قال تعالى (فطوعت له نفسه قتل اخيه) وقال رسول الله (ص) انما لكل امرئ مانوى وقال نية المرء خير من عمله.ويشهد

لكون الارادة من الافعال المستندة الى قدرة العبد ان الانسان قد يتطلب معرفة صلاح الفعل ليحدث له ارادة به وقد يتعرف فساده بعد وجودها فيزيلها بمعرفة فساده و ان كانت جازمة فانها قد تكون فعلية و المراد استقباليا فالقدرة فى المقامين على الارادة حاصلة من القدرة على اسبابها كسائر افعال القلب فكل فعل باطنى مقدور للانسان حدوثا و بقاء و زوالا فثبت ان الارادة ومقدماتها اعنى تصور المراد و التصديق بمصالحه والرضا به من الجهة الداعية اليه مقدورة للعبد ومن افعاله المستندة اليه نعم ربما يكون بعض مقدمات الارادة من الله تعالى و بذلك تحصل الاعانة من الله تعالى لعبده كما تحصل بتهيئة غيرها من مقدمات الفعل وعليه يحمل قول امامنا الصادق عليه السلام (لاجبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين) فانه لا يبعد ان المراد بالامر بين الامرين دخل الله سبحانه فى افعال العباد بايجاد بعض مقدماتها كما هو واقع فى اكثر المقدمات الخارجية التى منها تهيئة المقتضيات و رفع الموانع فحينئذ لا يكون العبد مجبورا على الفعل ولا مفوضا اليه بمقدماته وبذلك يصح نسبة الافعال الى الله تعالى فان فاعل المقدمات لاسيما الكثيرة القريبة الى الفعل قد يسمى فاعلا له و عليه يحمل ما ظاهره اسناد افعال العباد الى الله تعالى كبعض آيات الكتاب العزيز و الله و اولياؤه اعلم .

قال المصنف زادالله فضله عليه

(منها) مكابرة الضرورة فان العاقل يفرق بالضرورة بين ما يقدر عليه كالحركة يمنة ويسرة والبطش باليد اختيارا و بين الحركة الاضطرارية كالوقوع من شاهق وحركة المرتعش وحركة النبض ويفرق بين حركات الحيوان الاختيارية وحركات الجماد ومن شك فى ذلك فهو سوفسطائى اذ لا شىء اظهر عند العاقل من ذلك ولا اجلى منه .

وقال الفضل

قد عرفت جواب هذا فيما مر وقد ذكر هذا الرجل هذا الكلام ثم كرره كما هو عادته فى التكريرات القبيحة الطويلة الخالية عن الجدوى والجواب ما سبق

واقول

مراد المصنف ره سابقا هو بیان مدعی العدلیة من کون العباد فاعلین بالضرورة و مراده هنا بیان ما یلزم الاشاعرة من مکابرة الضرورة غایة الامر انه بین سابقا وجه الضرورة بیانا للمدعی و هو لیس من التکرار و اما تطویله فهو لایضاح الحجة للعوام عسی ان یرتدع من له قلب و اما ما اشار الیه من الجواب بمجرد وجود القدرة و عدمها من دون تأثیر اوجودها فقد عرفت ایضا انه مخالف للضرورة فان الضرورة کما تحکم بوجود القدرة تحکم بتأثیرها ولو لم یکن لها تأثیر لم نعلم بوجود ها لاحتمال ألفرق بمجرد وجود الاختیار و عدمه.

قال المصنف طاب ثراه

و(منها) انکار الحکم الضروری من حسن مدح المحسن وقبح ذمه وحسن ذم المسیء وقبح مدحه فان کل عاقل یحکم بحسن مدح من یفعل الطاعات دائما ولا یفعل شیئا من المعاصی ویبالغ بالاحسان الی الناس ویبذل الخیر لکل احد ویعین الملهوف ویساعد الضعیف وانه یقبح ذمه واوشرع احد فی ذمه باعتبار احسانه عده العقلاء سفیها ولامه کل احدو یحکمون حکما ضروریا بقبح مدح من یبالغ فی الظلم والجور والتعدی والغصب ونهب الاموال وقتل الانفس ویمتنع من فعل الخیروان قل وان من مدحه علی هذه الافعال عدسفیها ولامه کل عاقل ونعلم ضرورة قبح المدح و الذم علی کونه طویلاوقصیرا اوکون السماء فوقه والارض تحته وانما یحسن هذا المدح و الذم لوکان الفعلان صادرین عن العبد فانه لولم یصدر عنه لم یحسن توجه المدح والذم الیه والاشاعرة لم یحکموا بحسن هذا المدح والذم فلم یحکموا بحسن مدح الله تعالی علی انعامه ولا الثناء علیه ولا الشکر له ولا بحسن ذم ابلیس وسائر الکفار والظلمة المبالغین فی الظلم بل جعلوهما متساویین فی استحقاق المدح والذم فلیعرض العاقل المنصف من نفسه هذه القضیة علی عقله ویتبع مایقوده عقله الیه ویرفض تقلید من یخطیء فی ذلک ویعتقد ضد الصواب فانه لایقبل منه غدا یوم الحساب ولیحذر من ادخال نفسه فی زمرة الذین قال الله تعالی عنهم (واذ یتحاجون فی النار فیقول الضعفاء للذین استکبروا انا کنا لکم تبعافهل انتم مغنون عنا نصیبا من النار).

وقال الفضل

حاصل ماذكره فيهذا الفصل ان المدح والذم يتوجهان الى الامور الاختيارية ويحسن مدح المحسن ويقبح ذمهويقبح مدح المسيء ويحسنذمه ولولاانتلك الافعال باختيار الفاعل وقدرته لماكان فرقبينالاعمالالحسنةوالسيئةولايستحق صاحبالاعمال الحسنة المدحولاصاحب الاعمالالقبيحةالذم فعلم ان الافعال اختيارية والايلزم التساوى المذكور وهوباطل،والجواب ان ترتب المدح والذم على الافعال باعتبار وجود القدرة والاختيار فى الفاعل وكسبه ومباشرته للفعل امااانه لتاثيرقدرته فيالفعل فذلك غيرثابت وهوالمتنازع فيه ولا يتوقف ترتب المدح و الذم على التاثير بل يكفى وجودالمباشرة والكسب فيحصول الترتب المذكور .

ثم ما ذكران المدح و الذملم يترتب على مالم يكن بالاختيار فباطل مخالف للعرف و اللغة فان المدح يعم الافعال الاختيارية و غيرها بخلاف الحمد واختلف فـى الحمدايضا .

واماقولهوالاشاعرة لم يحكموا بحسنهذا المدح ان ارادانهم لميقولوا بالحسن والقبح العقلىللمدح والذمالمذكورين فذلك كذالك لانهملميقولوابالحسن والقبحالعقلى اصلاوان اراد نفىالحكم بحسن مدح اللهتعالى وثنائه مطلقا فهذا من مفترياته فانهـم يحكمون بحسن مدحالله وثنائهلان الشرع امربه لالانالعقل حكم به كمامرمرارا

واقول

لاريب ان المدح و الذم يتبعان حسن الاشياء وقبحها والحسن والقبحفىالافعال انمايكونان منحيث صدورها من فاعلها و تأثيره فيها بقدرته و اختياره لالذواتها ولذا لوصدرمن النائم اوالمكرهفعل لميمدح و لايذم عليهوحينئذ فلايصح تعلق المدحوالذم بالعبد بمجرد جعل الله تعالىله محلا لفعله من دون قدرة له على الامتناع و لاتاثير لـه فى الفعل فلاوجه لجعل الكسبموجبا لترتبمدح العبد وذمه على الفعلفانهباىمعنى فسر لميصدر كاصل الفعل بقدرة العبد و اختياره ومالم يصدر من العبد شيء لايحسن مدحه اوذمهعليه .

و اماماحكاه عن اهل اللغة من ان المدح يعم الافعال الاختيارية وغيرها ففيه ان مرادهم بالغير هو الصفات كصفاء اللؤلؤ لا مايعم الافعال التی تقع بلاقدرة واختيار فانه خلاف الضرورة ، ولكن على هذا يشكل ذكر المصنف للطول والقصر و كون السماء فوقنا والارض تحتنا فانها ليست من الافعال حتی يكون عدم المدح والذم عليها شاهدا للمدعی و يمكن الجواب عنه بان مراده انهم اذالم يجعلوا لجهة الصدور مدخلا فی حسن المدح والذم وقبحهما كان اللازم عدم قبح المدح و الذم على المثالين و نحوهما ممالم يصدر عن الانسان وهو خلاف الضرورة .

واما ما رددبه فی بيان مراد المصنف بقوله (الاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح والذم) فخطأ اذ ليس شیء مماذكره مراداً له ، و انمامراده انهم لما لم يجعلوا الافعال صادرة من العبد و الحال كما عرفت ان لجهة الصدور فی الافعال مدخلا تاما فی استحقاق المـدح والذم وفی حسنهما وقبحهما لزمهم انكار حسن مدح الله على انعامه وذم ابليس والكافرين و الظالمين لان المدح والذم غير صادرين من العبد و هذا الانكار خلاف الضرورة على انه لواراد المصنف ماذكره الخصم اولاكان جديرا بالذكر والعجب اذ كيف يدعی عاقل انه مع قطع النظر عن التكليف الشرعی لايحسن مدح الله على نعمائه وشكره على آلائه ولايقبح مدح ابليس و الكافرين وانه لافرق عقلا بين هذين المدحين كما لافرق ايضا بين مدح الله على نعمه وذمه عليها ومدح الظالم على ظلمه وذمه عليه فمن ادعى ذلك كان حقيقا بان يلحق فی المجانين .

قال المصنف اعلى الله مقامه

و (منها) انه يقبح منه تعالی حينئذ تكليفنا فعل الطاعات واجتناب المعاصی لانا غير قادرين على ممانعة القديم فاذا كان الفاعل فينا للمعصية هو الله تعالی لم نقدر على الطاعة لان الله تعالی ان خلق فينا فعل الطاعة كان واجب الحصول وان لم يخلقه كان ممتنع الحصول و لولم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك كانت افعاله جارية مجری حركات الجمادات وكما ان البديهة حاكمة بانه لايجوز امر الجماد و نهيه و مدحه و ذمه وجب ان يكون الامر كذلك فی افعال العباد ولانه تعالی يريد منا فعل المعصية ويخلقها فينا فكيف نقدر

على ممانعته ولانه اذا طلب منا ان نفعل فعلا ولا يمكن صدوره عنا بل انما يفعله هو كان عابثا في الطلب مكلفا لما لا يطاق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وقال الفضل

هذه الشبهة اضطرت المعتزلة الى اختيار هذا المذهب والا لم يجترئ احد من المسلمين على اثبات تعدد الخالقين في الوجود ، والجواب ان تكليف فعل الطاعات و اجتناب المعاصي باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية ولان العبد لما كانت قدرته واختياره مقارنة للفعل صار كاسبا للفعل وهو متمكن من الفعل و الترك باعتبار قدرته و اختياره الموجب للكسب و المباشرة وهذا يكفي في صحة التكليف ولا يحتاج الى اثبات خالقيته للفعل وهو محل النزاع ، واما الثواب و العقاب المترتبان على الافعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي و التجاء سؤال، وكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله الاحراق عقيب مسيس النار ولم لا يصح ابتداء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم أثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لا يفعلها ابتداء ولم يعكس فيهما ، واما التكليف والتأديب و البعثة والدعوة فانها قد تكون دواعي العبد الى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادة و باعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية ويصير علامة للثواب و العقاب ثم ما ذكره انه يلزم اذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى انا لا نقدر على الطاعة لانه ان خلق الطاعة كان واجب الحصول و الا كان ممتنع الحصول ، فنقول هذا يلزمكم في العلم لزوما غير منفك عنكم لان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب و الممتنع فيبطل حينئذ التكليف لابتنائه على القدرة و الاختيار بالاستقلال كما زعم فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء .

واقول

من راى تعبيره عن هذا الدليل بالشبهة يحسب انه يأتي في جوابه بالكلام الجزل والقول الفصل و اذا جاء الى جوابه رآه بالخرافات اشبه فان كل ما ذكره لا يجعل متعلق

التكليف من آثار العبد فان كل مافی الوجود بزعمهم مخلوق لله تعالى حتى الكسب والمحلية فمن اين يكون العبد مؤثرا وموجدا حتى يصح تكليفه ، و بالجملة ان كان للعبد ايجاد و تأثير فی متعلق التكليف تم مطلوبنا والافالاشكال بحاله فيلزمهم تكليف العباد بمالايطاق ومالااثر لهم فيه اصلا وحصول العبث فی الطلب .

واماما زعمه من ان الثواب و العقاب من العاديات ففيه مع ما عرفت من اشكال حصول العلم بالعادة الغيبية انه لايمكن ان يكون من عاديات العادل الرحمن ان يعذب عبده الضعيف على فعل هو خلقه فيه ولااثر للعبد به بوجه فلايقاس بخلق الاحراق عقيب مسيس النار ،

و اماما اشار اليه من الجواب عن العبث فی الطلب بقوله (و اما التكليف و التاديب و البعثة) فخروج عن مذهبه ظاهرا اذ كيف يدعوالتكليف و التأديب والبعثة العبد الى الفعل و الاختيار و هما من الله سبحانه ولااثر للعبد فيهما اصلا عندهم.

واماما زعمه من الالزام لنا بالعلم فمما لايرضى به عارف من قومه فضلا عن غيرهم لماسبق من ان العلم تابع للمعلوم لامتبوع والالماكان الله قادراً مختارا لان ماعلم وجوده واجب وماعلم عدمه ممتنع على نحو ما ذكره فی كلامه ومن الوهن بالانسان ان يتعرض للجواب عن مثل هذه الكلمات التی يعلم فيها مقصد صاحبها .

قال المصنف رفع الله درجته

و (منها) انه يلزم ان يكون الله سبحانه اظلم الظالمين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لانه اذاخلق فينا المعصية ولم يكن لنافيها أثر ألبتة ثم عذبنا عليها و عاقبنا على صدورها منه تعالى فينا كان ذلك نهاية الجور والعدوان نعوذ بالله من مذهب يؤدی الى وصف الله تعالى بالظلم و العدوان فای عادل يبقى بعدالله تعالى و ای منصف سواه وای راحم للعبد غيره وای مجمع للكرم والرحمة والانصاف عداه مع انه يعذبنا على فعل صدر عنه ومعصية لم تصدر منا بل منه ،

وقال الفضل

نعوذ بالله من نسبة الظلم والعدوان الى الله المنان، وخلق المعصية فى العاصى لم يستوجب الظلم والظلم تصرف فى حق الغير والله تعالى لا يظلم الناس فى كل تصرف يفعل فيهم ، وقد روى ان عمرو بن العاص سال اباموسى فقال يخلق فىّ المعصية ثم يعادينى بها فقال ابوموسى لانه لا يظلمك ، وتوضيح هذا المبحث ان النظام الكلى فى خلق العالم يقتضى ان يكون فيه عاص و مطيع كالبيت الذى يبنيه حكيم مهندس فانه يقتضى ان يكون فيه بيت الراحة و محل الصلاة وان لم يكن مشتملا على المستراح كان ناقصا كذلك ان لم يكن فى الوجود عاص لم يكمل النظام الكلى ولم يملأ النار من العصاة وكما انه لا يحسن ان يعترض على المهندس انك لم عملت المستراح ولم تجعل البيت كله محل العبادة ومجلس الانس كذلك لم يحسن ان يقال لخالق النظام الكلى لم خلقت العصيان ولم لم تجعل العباد كلهم مطيعين لان النظام الكلى كان يقتضى وجود الفريقين فان التصرف الذى يفعله صاحب البيت فى جعل بعضه مسجدا و بعضه مستراحا هل يقال هو ظلم فكذلك تصرف الحق سبحانه فى الموجود باى وجه يتفق لا يقال انه ظلم ، ولكن المعتزلى الاعمى يحسب ان الخلق منحصر فيه وهو مالك لنفسه والله ملك عليه لا يعلم انه مالك مطلق الاترى ان الرجل الذى يعمل عملا ويستأجر على العمل رجالا و يستعمل معهم بعض عبيده الارقاء فاذا تم العمل اعطى الاجراء اجرتهم ولم يعط العبيد شيئا هل يقال انه ظلم العبيد لاشك انه لا يقول عاقل انه ظلم العبيد وذلك لانه تصرف فى حقه بماشاء ، ثم ان هذا الرجل لو حمل العبد فوق طاقته اوقطع عنه القوت و اللباس يقال انه ظالم و ذلك لانه تجاوز عن حد ما يملكه من العبد و هو التصرف حسبما اذن الله تعالى فيه فاذا تجاوز من ذلك الحد فقد ظلم و ذلك لانه ليس بالمالك المطلق ولو كان هو المالك المطلق و كان له التصرف حيثما شاء وكيفما اراد لكان كل تصرفاته عدلا لا جورا ولا ظلما كذلك الحق سبحانه هو المالك المطلق وله التصرف كيفما شاء و حيثما اراد فلا يتصور منه ظلم باى وجه تصرف ، هذا هو التحقيق ولا تعدُ عن هذا .

واقول

من المضحك استدلاله بما عن ابى موسى من دعوى عدم الظلم ردا على ما يدركه كل ذى وجدان من ان خلق المعصية و المعاداة عليها سفه وظلم فكأنه لم يرض ان يختص شيخهم الاشعرى بهذه الخرافة حتى اشرك معه جده، ولا يخفى ان تنظيره بالبيت مخالف لما نحن فيه من وجهين (الاول) ان حسن وجود المستراح فى البيت و مدخليته فيه ظاهر ان لكل احد اذ لولاه لتلوث البيت وتكدرت حياة اهله بخلاف محل النزاع من افعال العباد كالجور و النميمة والقتل والسرقة وقطع السبيل و نحوها فانها شرور فى العالم توجب الفساد فيه والنقصان فى نظامه لا الكمال (الثانى) ان جعل المستراح محلا للقذر لا ظلم فيه له لعدم شعوره بخلاف جعل العاصى محلا لسلا فعال الذميمة ثم عقابه عليها .

و من اغرب الغريب قوله (ولم يملأ النار من العصاة) فانه كلام من يرى ان لله سبحانه حاجة وفائدة فى ان يملأها من عباده ، على انه اذا كان له التصرف كيفما شاء لم يحتج الى خلق المعصية بل له ان يملاها منهم ابتداء ، وليت شعرى أمن الرحمة بعدما كمل بهم نظامه ووسمهم بالسوء ان يعاقبهم بل هم اولى بالثواب ثم ان التمثيل بالبيت انما يناسب القول بالاصلح الذى لا يراه الاشاعرة و قد ذكره بعض المحققين لتقريبه فأخذه الخصم من غير تدبر ووضعه فى غير موضعه على غير موافقة لمذهبه وما ادرى ما فائدة ذكر استعمال العبيد بلا اجرة وهو لا يقرب مطلوبه ولا يخالف قولنا .

واما ما ذكره من حمل العبد فوق طاقته وقطع القوت واللباس عنه وانه ظلم وجور فهو اقرب الى مطلوبنا لان الظلم انما يكون فيه من حيث هو لا من حيث عدم اذن الشارع فيه بل لو اذن فيه عد آذنا فى الجور وعد اذنه جورا آخر واعظم منه فى الظلم خلق الفعل فى العبد وتعذيبه عليه بانواع العذاب ، و دعوى ان لله سبحانه ذلك لانه المالك المطلق ممنوعة لان الملك المطلق عبارة عن سلطنة مطلقة غير مقيدة بوجه ولا نسلم ان من احكامها و آثارها جواز الاضرار بالعبد بلا منفعة له ولا ذنب منه بل احكامها وشؤنها رعاية العبد ورحمته وانصافه واى عاقل لا يعد ذلك الاضرار من التصرف القبيح والظلم الصريح .

قال المصنف زاد الله فی علو درجاته

و (منها) انه يلزم منه تجويز انتفاء ما علم بالضرورة ثبوته ، بيانه انا نعلم بالضرورة ان افعالنا انما تقع بحسب قصودنا ودواعينا وتنتفي بحسب انتفاء الدواعي وثبوت الصوارف فانا نعلم بالضرورة انا متى اردنا الفعل وخلص الداعي الى ايجاده وانتفى الصارف فانه يقع ومتى كرهناه لم يقع فان الانسان متى اشتد به الجوع وكان تناول الطعام ممكنا فانه يصدر منه تناول الطعام ومتى اعتقد ان فی الطعام سما انصرف عنه و كذا يعلم من حال غيره ذلك فانا نعلم بالضرورة ان شخصا لو اشتد به العطش ولا مانع له من شرب الماء فانه يشربه بالضرورة و متى علم مضرة دخول النار لم يدخلها ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الفعل وان كرهناه وانتفى الداعي اليه ويمتنع صدوره عنا وان اردناه وخلص الداعي الى ايجاده على تقدير ان لا يفعله الله تعالى و ذلك معلوم البطلان فكيف يرتضي العاقل لنفسه مذهبا يقوده الى بطلان ما علم بالضرورة ثبوته

و قال الفضل

قد سبق فی تحرير المذهب ان الافعال تقع بقدرة الله تعالى عقيب ارادة العبد على سبيل العادة فاذا حصلت الدواعي وانتفت الصوارف يقع فعل العبد وان جاز عدم الوقوع عقلا كما فی سائر العاديات التي يجوز عدم وقوعها عقلا ويستحيل عادة فكذا كل ما ذكره من تناول الطعام وشرب الماء فانه يجوز ان لا يقع عقيب ارادة الطعام ولكن العادة جرت بوقوعها، اما قوله (ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الفعل و ان كرهناه) فهذا امر صحيح فان كثيرا ما نفعل الاشياء و نكرهها و هذا الجواز مما لا ريب فيه وليس فی انكار هذا الجواز نفی ما علم بالضرورة .

و اقول

نتيجة كلامه الاصرار على مكابرة الضرورة فلا يلتفت اليه واعجب منه قوله (فان كثير اما نفعل الاشياء ونكرهها) اذ أی عاقل يفعل ما يكره مع انتفاء الدواعي او وجود الصوارف كما هو مفروض الكلام نعم وربما نفعل ما نكره لداع اقوى من الصارف وهو امر آخر بل لا تبقى الكراهة الحقيقية حينئذ .

قال المصنف طاب ثراه

و (منها) تجويز ماقضت الضرورة بنفيه و ذلك لان افعالنا انما تقع على الوجه الذى نريده ونقصده ولايقع منا على الوجه الذى نكره فانا نعلم بالضرورة انا اذا اردنا الحركة يمنة لم تقع يسرة واو اردنا الحركة يسرة لم تقع يمنة والحكم بذلك ضرورى فلو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان تقع الحركة يمنة ونحن نريد الحركة يسرة وبالعكس وذلك ضرورى البطلان .

وقال الفضل

جواب هذا ماسبق فى الفصل السابق ان هذه الافعال انما تقع عقيب ارادة العبد عادة من الله تعالى وان الله تعالى يخلق هذه الحركات عقيب ارادة العبد وهو يخلق الارادة والضرورة انما تقضى على وقوع هذه الافعال عقيب القصد والارادة لا انها تقضى بان هذه الارادة مؤثرة خالقة للفعل والعجب ان هؤلاء لايفرقون بين هذين المعنيين ثم من العجب كل العجب انهم لايرجعون الى انفسهم ولايتاملون ان هذه الارادة من يخلقها اهم يخلقونها ام الله تعالى يخلقها فالذى خلق الارادة وان لم يرد العبد تلك الارادة وهو مضطر فى صيرورته محلا لتلك الارادة خالق الفعل فاذا بلغ امر الخلق الى الفعل رقدوا كالحمار فى الوحل ونسبوا الى انفسهم الافعال وفيه خطر الشرك

واقول

سبق فى اول المبحث ان القول بعدم تاثير قدرة العبد واختياره خلاف الضرورة وان من انكر تاثير قدرته ليس له طريق الى اثبات وجودها كما سبق هناك ان الارادة ومقدماتها من تصور المراد والتصديق بمصلحته والرضا به افعال للعباد وآثار لقدرتهم وانه ربما تقع المقدمات من الله تعالى وقد اوضحناه فراجع فلامحل لعجبه كل العجب ومن خلو وطاب الاشاعرة من النقد على مذهب العدلية التجؤا الى التهويل بالالفاظ فعبروا عن فعل العبد بالخلق و الشرك اللذين ينصرف اولهما الى فعل كامل القدرة وثانيهما الى الشرك فى لالهية ، وهم احق بالشرك لاثباتهم الصفات الزائدة المغايرة لله تعالى فى وجوده ولاتقوم الالهية الابها مع انهم ايضا اثبتوا هذه الصفات لانفسهم ولاريب ان دعوى المشاركة فى الصفات الذاتية اعظم خطرا من دعوى المشاركة فى الافعال لاسيما مع كونها باقدار الله تعالى .

مخالفة الجبرية لنصوص القرآن

قال المصنف قدس الله روحه

و(منها) انه يلزمهم مخالفة الكتاب العزيز ونصوصه والآيات المتظافرة فيه الدالة على اسناد الافعال الينا وقد بينت فى كتاب الايضاح مخالفة اهل السنة لنص الكتاب والسنة بالوجوه التى خالفوا فيها آيات الكتاب العزيز حتى انه لا تمضى آية من الايات الا وقد خالفوا فيها من عدة اوجه فبعضها يزيد على العشرين ولا ينقص شيء منها عن اربعة ولنقتصر فى هذا المختصر على وجوه قليلة دالة على انهم خالفوا صريح القرآن ذكرها افضل متأخريهم واكبر علمائهم فخر الدين الرازى وهى عشرة (الاول) الآيات الدالة على اضافة الفعل الى العبد (فويل للذين كفروا. فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم .ان يتبعون الا الظن . ذلك بان الله لم يك مغيراً نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم. بل سولت لكم انفسكم امراً فصبر جميل. فطوعت له نفسه قتل اخيه فقتله. من يعمل سوءا يجز به. كل امرئ بما كسب رهين. وما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى) .

وقال الفضل

اعلم ان النص ما لا يحتمل خلاف المقصود فكل ما كان كذلك من كتاب الله وخالفه المكلف عالما به يكون كافرا نعوذ بالله من هذا او كل ما يحتمل الوجوه ولا يكون بحيث لا يحتمل خلاف المقصود فالمخالفة لا تكون كفرا بل هو محتمل للاجتهاد والترجيح لما هو الانسب والاقرب الى مدلول الكتاب، والعجب من هذا الرجل انه جمع الآيات التى اوردها الامام الرازى ليدفع عنها احتمال ما يخالف مذهب اهل السنة ثم اتى على الآيات كلها ووافق مذهب السنة لها ودفع عنها ما احتمل تطبيقه على مذهب المعتزلة و هذا الرجل ذكر الآيات كلها وجعلها نصوصا مؤيدة لمذهبه ولم يذكر ما ذكر الامام فى تأويل الايات وتطبيقها على مذهب اهل السنة والجماعة ، وهذا يدل على غاية حمق الرجل و حيلته وتعصبه وعدم فهمه اما كان يستحى من ناظر فى كتابه ، ومثله فى هذا العمل كمثل من جمع السهام

فى وقعة حرب وكانت تلك السهام قتلت طائفة من اهل عسكره فاخذ السهام من بطون اصحابه ومن صدورهم وافخاذهم ثم يفتخر ان لنا سهاما قاتلة للرجال ولم يعلم ان هذه السهام قتلت احباءه و اعوانه نعوذ بالله من الجهل والتعصب، ثم جعل هذه الآيات دليلا على مذهبه الباطل من باب اقامة الدليل فى غير محل النزاع فانا لاننكر ان للفعل نسبة الى الفاعل و نسبة واضافة الى الخالق كالسواد فان له اضافة الى الاسود لانه محله والى الخالق الذى خلقه فى الاسود حتى صار به اسود فقوله تعالى (فويل للذين كفروا) فيه اضافة الكفر الى العبد ولاشك انه كذلك وليس لنافيه نزاع اصلا و الكلام فى الخلق لافى الكسب والمباشرة وقوله تعالى (فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم) لاشك ان الكتابة تصدر من يد الكاتب وهذا محسوس لايحتاج الى الاستدلال و الكلام فى الخلق والتاثير فنقول الكتابة كسب العبد وخلق الحق ألم يقرأ هذا الرجل آخر هذه الآية (ثم يقولون هذا من عندالله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم و ويل لهم مما يكسبون) صرح بالكسب و ان كتابتهم كسب لهم لا انه خلق لهم وقس عليه باقى الآيات المذكورة .

واقول

النص كما ذكره هو ما يحتمل الخلاف لكن لا بحسب الاحتمالات السفسطائية والاوهام والالم يكن نص اصلا بل بحسب طريقة الاستعمال وافهام اهل اللسان كما هو ثابت فى هذه الايات الكريمة لان نسبة الفعل الاختيارى الى فاعله انما يفهم منها تاثير الفاعل فى الفعل واحداثه اياه ولا يتصور عاقل ان نسبة الفعل الاختيارى الى الفاعل ذى القدرة والاختيار عبارة عن كون الفاعل محلا فقط فلايقاس مانحن فيه بالاسود فان السواد ليس باختيارى لمن لاقدرة ولا اختيار له فيه ، ولكن الاشاعرة اصطلحوا واثبتوا للفعل الاختيارى نسبة الى الفاعل بمعنى المحلية لايعرفها العرب وسموها الكسب ونسبة الى الخالق وحملوا الكتاب العزيز على اصطلاحهم المتاخر ولاجل ماذكرنا لم يتعرض المصنف لتاويل الرازى لووقع منه لان اجوبتهم تدور مدار الكسب الخرافي ولو كان له جواب ذو بال لما تركه الخصم وتعرض للكسب ، فالحق ان تاويل الايات بمثل ذلك يعد من تحريف الكلم عن مواضعه

ويوجب اسقاط الكتاب العزيز عن الحجية اذ لا نص فى الكتاب الا ويمكن فيه مثل ذلك التاويل .

واما استشهاده بتتمة الاية فمن العجائب لان المراد بالكسب فيها هو طلبهم لذلك الثمن القليل ولذا جعل تعالى الويل على كل من الكتابة والكسب منفردا ، ومن الجهالات المثل الذى ضربه مشيرا بـه الى ان الآيات من ادلة الاشاعرة و كانت سهامالهم على خصومهم ولم ينكر ذوفهم انها من ادلة العدلية و غاية ماعند الاشاعرة تاويلها بالكسب الساقط فانظر كيف ضربوا لك الامثال فضلوا فلا يستطيعون سبيلا .

قال المصنف نور الله ضريحه

(الثانى) ماورد فى القرآن من مدح المؤمن على ايمانه وذم الكافر على كفره ووعده بالثواب على الطاعة وتوعده بالعقاب على المعصية كقوله تعالى (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت . اليوم تجزون بما كنتم تعملون . وابراهيم الذى وفى . و لاتزروازرة وزراخرى. لتجزى كل نفس بما تسعى . هل جزاء الاحسان الا الاحسان . هل تجزون الا الا بما كنتم تعملون . من جاء بالحسنة فله عشر امثالها . و من اعرض عن ذكرى . اولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا والذين كفروا بعد ايمانهم .)

وقال الفضل

مدح المؤمن وذم الكافر بكونهما محلا للكفر والايمان كما يمدح الرجل بحسنه وجماله وتمدح اللؤلؤة بصفائها والوعد والوعيد لكونهما محلا للاعمال الحسنة والسيئة كما يؤثر ويختار المسك ويحرق الحطب و الحشيش والايات المذكورة انما تدل على المدح للمؤمن والذم للكافر وبيان ترتب الجزاء وليس النزاع فى هذا لان هـذا مسلم والكلام فى ان الافعال المجزية هل هى مخلوقة لله تعالى اوللعبد واما المباشرة للعمل والكسب الذى يترتب عليه الوعد والوعيد والجزاء فلا كلام فى انهما من العبد ولهذا يترتب عليهما الجزاء فعلم ان ما فى الايات ليس دليلا لمذهبه .

واقول

لاريب ان المدح والذم تابعان لحسن الاشياء وقبحها والحسن والقبح قدلايعتبر فيهما القصد والاختيار لعدم كون متعلقهما من الافعال الاختيارية بل من الصفات الذاتية كصفاء اللؤلؤ وكدرته وجمال الوجه وحسنه وقد يعتبر فيهما القصد والاختيار لتعلقهما بالفعل الاختيارى ، فان الفعل الاختيارى لووقع بلاقصد لم يوصف بالحسن و القبح ولا يحمد عليه الفاعل ولايذم كفعل النائم فان النائم اذا صدرت منه كلمة الايمان و الكفر لم توصف بحسن ولا قبح منه ولا يحمد عليها ولايذم و كذا لايذم الشخص على الفعل اذا أكره عليه كماوقعت كلمة الكفر من عمار باكراه قريش فلم يذم عليها ونزل قوله تعالى (الا من أكره و قلبه مطمئن بالايمان) ولوا نتفى اصل الصدور من الشخص كان الفعل اولى بعدم اتصافه بالحسن والقبح منه وكان الشخص اولى بان لايحمد اويذم عليه سواء لم يرتبط به الفعل اصلا ام ارتبط به بنحو المحلية اوالالية بلااختيار ولاتأثير فان الحجارة لاتحمدولا تذم على الايلام ولايحسن منها ولايقبح وانمايحمد الرامى اويذم على الايلام لحسنه منه اوقبحه بحسب الوجوه والاعتبار كضرب اليتيم تأديبا اوعدوانا وكذا الحال فى الانسان بناء على صدور فعله من الله تعالى فانه لايحسن من الأنسان ولايقبح ولا يحمد عليه ولايذم لعدم تأثيره فى الفعل اصلا ومجرد كونه محلا لفعله تعالى وصيرورته آلة و تسميته فى الاصطلاح اللفظى كاسبا لايقتضى حسن الفعل منه اوقبحه ولا حمده عليه اوذمه مادام غير مؤثر فيه بوجه اذليس هو الا كالحجارة فحينئذ يكون تعلق المدح و الذم فى القرآن بالمؤمن والكافر دليلا على الصدور منهما والتاثير لهما.

واما الوعد والوعيد فلامعنى لتعلقهما بالشخص لكونه محلا للافعال اذلم يستند اليه شيء حتى يجزى به والتشبيه بايثار المسك واختياره واحراق الحطب والحشيش خطأ لان الكلام فى صحة الوعد والوعيد وبالضرورة لايصح وعد المسك وايعاد الحشيش على ان حرق الحطب ليس ظلما له اذلاشعور له بخلاف تعذيب الانسان فلامعنى لقياس المؤمن و الكافر على المسك والحطب

واما ماذكره من ان المباشرة والكسب لاكلام فى انهما من العبد فان اراد به انهما منه حقيقة كان خروجا عن مذهبه وشركا بمعتقده لان كل مافى الوجود من الله

تعالى و ان اراد انهما منه اصطلاحا وبمجرد التسمية اللفظية لم يحصل به الجواب .

قال المصنف اعلى الله منزلته

(الثالث) الآيات الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة عن ان تكون مثل افعال المخلوقين فى التفاوت والاختلاف والظلم قال الله تعالى (ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت. الذى احسن كل شىء خلقه ثم هدى) والكفر والظلم ليس بحسن وقال تعالى (وماخلقنا السموات والارض ومابينهما الا بالحق) والكفر ليس بحق و قال تعالى (ان الله لايظلم مثقال ذرة. وماربك بظلام للعبيد. وماظلمناهم. لاظلم اليوم . ولا يظلمون فتيلا) .

وقال الفضل

مذهب جميع المليين ان افعال الله تعالى منزهة عن ان تكون مثل افعال المخلوقين فان افعال المخلوقين مشتملة على التفاوت والظلم وافعال الله تعالى منزهة عن هذه الاشياء فالآيات الدالة على هذا المعنى دليل جميع المليين ولايلزم الاشاعرة شىء منها لانهم لايقولون ان افعال العباد افعال الله تعالى حتى يلزم المحذور بل انهم يقولون افعال العباد مخلوقة لله تعالى مكسوبة للعبد وهذا التفاوت والاختلاف والظلم بواسطة الكسب والمباشرة فالتفاوت والاختلاف واقع فى افعال العباد كما فى سائر الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات فان الاختلاف والتفاوت واقعان فيها لامحالة فهذا التفاوت والاختلاف فى تلك الاشياء بماذا ينسب وباى شىء ينسب فينسب اليه تعالى اختلاف افعال العباد ، واما الاستدلال بقوله (احسن كل شىء خلقه) على ان الكفر ليس خلقه فباطل لان الكفر مخلوق لاخلق ولو كان كل مخلوق حسنا لوجب ان لايكون فى الوجود قبيح وهو باطل لكثرة المؤذيات والقبائح المتحققة بخلق الله تعالى على ماسيجىء ، واما الاستدلال بقوله (وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الابالحق) على ان الكفر ليس مخلوق الله تعالى لانه ليس بحق فباطل لان معنى الآية انا ماخلقنا السموات والارض الامتلبسين بالحق والصدق والجد لابالهزل والعبث كما قال (وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين وما خلقناهما الا بالحق) ولوكان المعنى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا يكون كل مخلوق حقا لافاد أن الكفر حق وانى يفهم هذا المعنى من هذا الكلام نعم ربما فهم

ذلك الاعرابى الجاف الحلى الوطن ذلك المعنى من كلام الله تعالى .

واقول

من العجب ان الخصم واصحابه يطلقون افعال الله تعالى على مخلوقاته فاذا جاءوا الى افعال العباد التى هى مخلوقة لله بزعمهم سموها افعال المخلوقين ايزعمون ان الخروج عن عهدة الاشكال بمجرد الاصطلاح و التسمية على ان صريح الآية الاولى عدم التفاوت فى خلق الله ومنه افعال العباد عندهم فلا يضرنا عدم تسميتها افعال الله تعالى .

واما مازعمه من التفاوت بواسطة الكسب و المباشرة ففيه انهم يزعمون ان الله تعالى خالق الاشياء كلها فكل شيء جعلوا فيه التفاوت سواء كان هو الكسب ام غيره فهو من خلق الله تعالى فيكون التفاوت فى خلقه وقد نفته الآية فلا ينفعهم الفرار الى الكسب والمباشرة ، ومن المضحك انه بعد ما زعم ان مذهب جميع المليين تنزيه افعال الله عن التفاوت كذب نفسه باثبات التفاوت فى سائر الاشياء كالانسان و غيره من المخلوقات ونسبه مع التفاوت فى افعال العباد الى الله تعالى وهو ايضا تكذيب لله تعالى فى قوله (ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت) و منشأه الجهل بمعنى الآية اذ ليس المراد بالتفاوت فى الآية الاختلاف بالصورة والمادة اوالحسن والاحسنية اونحو ذلك حتى تكذب الآية بل المراد به الاختلاف بالحسن والقبح ووقوع الخلل وعدم الاتقان فى بعضها ولكن الخصم لايرضى بهذا لانه يزعم ان خلق الله متفاوت بالحسن و القبح (فان قلت) لعله فهم من لفظ الخلق المعنى المصدرى فلا يكون قوله بالتفاوت فى المخلوقات تكذيبا للاية (قلت) مع انه لاشعار لكلامه به لو كان كذلك لما احتاج الى دعوى كون التفاوت بواسطة الكسب على ان تعليق الرؤية المنفية بالخلق يدل على ارادة المخلوق منه مع ان القول بوقوع التفاوت فى المخلوقات يستوجب نفى الاتقان و ثبوت النقص فى الله سبحانه بالعجز اوالجهل وهو كفر .

واما ماجاب به عن قوله تعالى (احسن كل شيء خلقه) حيث قال ان الكفر مخلوق لاخلق فغلط واضح بناء على قراءة الاكثر بفتح لام خلقه ليكون فعلا فان الآية حينئذ تكون صريحة فى انه تعالى احسن كل شيء مخلوق له ، و كذا بناء على قراءته بتسكين اللام

ليكون مصدرا وبدل اشتمال من كل شيء و ذلك لان احسان الخلق انما هو باعتبار احسان المخلوق اويستلزمه كما تشهد له القراءة الاولى ، وكيف يمكن ان يقال ان الله سبحانه لم يحسن مخلوقاته وهو ينفي الاتقان و يثبت العجز اوالجهل له سبحانه وما زعمه من كثرة القبائح المؤذية في مخلوقات الله تعالى يرد عليه مع منا فانه لقوله سابقا بعدم صدور القبيح منه تعالى ان المؤذيات ليست قبائح لما فيها من المصالح الكثيرة وان تخيلها قبائح من لايعرف ان الله احسن الخالقين وان افعاله متقنة منزهة عن القبيح

واما جوابه عن الاية الثالثة بان معناها انا ماخلقنا السموات والارض الا متلبسين بالحق ففيه ان هذا هو مراد المصنف وهو بالضرورة يقتضي ان تكون مخلوقاته تعالى كلها حقا والا فكيف يكون متلبسا بالحق ومخلوقاته ومصنوعاته من الباطل كما انه لايكون منزها عن اللعب والعبث اذاكان بعض مخلوقاته لعبا وعبثا.

قال المصنف قدس الله روحه

(الرابع) الايات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي كقوله تعالى (كيف تكفرون بالله) والانكار والتوبيخ مع العجز عنه محال ومن مذهبهم ان الله خلق الكفر في الكافر واراده منه وهولا يقدرعلى غيره فكيف يوبخه عليه وقال تعالى (ومامنع الناس ان يؤمنوا اذجاءهم الهدى) وهو انكار بلفظ الاستفهام، ومن المعلوم ان رجلا لوحبس آخر في بيت بحيث لايمكنه الخروج عنه ثم يقول مامنعك من التصرف في حوائجي قبح منه ذلك وكذا قوله تعالى (ماذاعليهم لو آمنوا . مامنعك ان تسجد) و قوله تعالى (مامنعك اذرايتهم ضلوا. فما لهم عن التذكرة معرضين. فما لهم لايؤمنون. عفا الله عنك لم اذنت لهم. لم تحرم مااحل الله لك) وكيف يجوز ان يقول لم تفعل مع انه ما فعله وقوله (لم تلبسون الحق بالباطل. لم تصدون عن سبيل الله) قال الصاحب بن عباد «كيف يامر بالايمان ولم يرده وينهى عن المنكر وقد اراده و يعاقب على الباطل و قدره وكيف يصرفه عن الايمان و يقول (انى تصرفون) ويخلق فيهم الكفر ثم يقول (كيف تكفرون) ويخلق فيهم لبس الباطل ثم يقول (لم تلبسون الحق بالباطل) وصدهم عن سواء السبيل ثم يقول (لم تصدون عن سبيل الله) وحال بينهم و بين الايمان ثم قال (وماذاعليهم لو آمنوا بالله)

وذهب بهم عن الرشد ثم قال (این تذهبون) واضلهم عن الدین حتی اعرضوا ثم قال (فما لهم عن التذکرة معرضین)» .

وقال الفضل

قد سبق ان ذم العباد علی الکفر لکونهم محل الکفر والکاسبین المباشرین له والانکار والتوبیخ فی قوله تعالی (کیف تکفرون بالله) لکسبهم الکفروهم غیر عاجزین عن الکسب لوجود القدرة علی الکسب وان کانوا عاجزین عن دفع الکفر عنهم بحسب الایجاد والخلق والاول کاف فی ترتب التوبیخ علی فعلهم ، واما ما ذکر من ان مذهبهم ان الله خلق الکفر فی الکافر واراده منه وهو لایقدر علی غیره فکیف یوبخه علیه فقد ذکرنا جوابه فیما سبق ان التوبیخ باعتبار الکسب والمحلیة لاباعتبار التاثیر والخالقیة وقد ذکرنا فیما سبق ان هذا یلزمهم فی العلم بعینه وکذا حکم باقی ماذکرمن الایات المشتملة علی توبیخ الله تعالی عباده بالشرك و المعاصی فان کل هذه التوبیخات متوجهة الی العباد باعتبار المحلیة و الکسب لاباعتبار الخلق ، واما ماذکره من کلمات الصاحب فهوکان وزیرا متشدقا فی الانشاء معتزلیاذکر الکلمات علی وتیرة ارباب الترسلات والمراسلات ولیس فیه دلیل وما احسن ماقیل فی امثال کلامه :

کلامك یاهذا کبندق فارغ　　خلی عن المعنی ولکن یقرقر

واقول

بعد قولهم ان الله تعالی خالق کل شیء یکون الکسب ایضا من مخلوقاته کما سبق ویکون العبد عاجزا عنه کاصل الفعل فلایصح توبیخ العبد علیه ایضا ومازعمه من وجود القدرة علی الکسب ان ارادبها القدرة المؤثرة فیه فقد خرج عن مذهبه حیث یقول لامؤثر الاالله تعالی وکل شیء مخلوق و ان ارادبها غیرالمؤثرة فهی لاتصحح التوبیخ مع ان مثلها عندهم متعلق باصل الفعل فلاداعی للفرارالی الکسب ، و اماما زعمه من ان هذا یلزمنا فی العلم فقدمر مرارا مافیه.

و اماکون الصاحب رحمه الله و زیرا متشدقا فی الانشاء فلاینا فی علومکانته فی لعلم کماهو معلوم لکل احد و تشهدبه رصانة معانی کلامه المذکور ، و مازعمه انه

كان معتزليا فهو كما زعمه الذهبي ان السيد المرتضى ره كان معتزليا ومن نظر احوال الصاحب عرف انه شريف الحسب امامي المذهب عريق الولاء لاهل البيت لايتحكم على الحق بلعل وليت ، و لينظر المنصف ان الخالى عن المعنى هو كلام الصاحب او كلام الخصم.

قال المصنف رفع الله فى لخلد اعلامه

(الخامس) الآيات التى ذكر الله فيها تخيير العباد فى افعالهم وتعلقها بمشيتهم قال تعالى (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر. اعملوا ماشئتم فسيرى الله عملكم. لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر. فمن شاء ذكره. فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا. فمن شاء اتخذ الى ربه مآبا) وقدانكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه و اضافها الى الله تعالى بقوله (سيقول الذين اشركوا لوشاء الله مااشركنا و قالوا لوشاء الرحمن ماعبدناهم)

وقال الفضل

هذه الآيات تدل على ان للعبد مشية وهذا شيء لا ريب فيه و لاخلاف لنافيه بل النزاع فى ان هذه المشية التى للعبد هل هى مؤثرة فى الفعل موجدة اياه اوهى موجبة للمباشرة و الكسب فاقامة الدليل على وجود المشية فى العبد غير نافعة له ، واما قوله قدانكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه و اضافها الى الله تعالى بقوله (سيقول الذين اشركوا لوشاء الله مااشركنا) فنقول هذا الانكار بواسطة احالة الذنب على مشية الله تعالى عنادا وتعنتا فانكر الله عليهم عنادهم وجعل المشية الالهية علة للذنب وهذا باطل الاترى الى قوله (و لوشاء الله ما اشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا) كيف نسب عدم الاشراك الى المشية ولولا ان الانكار فى الآية الاولى لجعل المشية علة للذنب و فى الثانية لتعميم حكم المشية الموجبة للخلق لم يكن فرق بين الاولى والثانية و الحال ان الاولى واردة للانكار على ذلك الكلام وهو منقول عنهم والثانية من الله تعالى من غير انكار فليتامل المتامل ليظهر عليه الحق.

واقول

صريح الآيات ارجاع الايمان و الكفر و نحو هما الى مشية العبد و لامعنى للارجاع اليها بدون تاثيرها ثم ان ايجاب المشية للكسب كمازعم ان كان بمعنى تاثيرها فيه فهو خلاف مذهبهم والا فلا يصح الارجاع اليها ، و اما ما ذكره من ان هذا الانكار بواسطة احالة الذنب الى مشية الله تعالى الى آخره ففيه ان صريح الاية احالتهم اصل الشرك الى مشية الله تعالى ولايفهم من الاية انهم يعدون الشرك ذنبا فضلا عن احالتهم جهة الذنب الى مشية الله تعالى ، واما مازعمه من انه لولا الجمع الذى ذكره لم يكن فرق بين الاولى و الثانية ففيه ان الفرق واضح لان الاولى في مقام الانكار على من نفى المشية المؤثرة فعلا عن نفسه و اضافها الى الله تعالى و الثانية في مقام فرض مشيته تعالى و انه لو فرض تعلقها بعدم الشرك لما اشركوا.

قال المصنف اعلى الله مقامه

(السادس) الآيات التي فيها امر العباد بالافعال و المسارعة اليها قبل فواتها كقوله تعالى (وسارعوا الى مغفرة من ربكم. اجيبوا داعي الله وآمنوا به . استجيبوا لله و للرسول. يأيها الذين امنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم. فامنوا به خيرا لكم . واتبعوا احسن ما انزل اليكم. وانيبوا الى ربكم)وكيف يصح الامر بالطاعة و المسارعة اليها مع كون المامور ممنوعا عاجزا عن الاتيان و كما يستحيل ان يقال للمقعد الزمن قم و لمن يرمي من شاهق جبل احفظ نفسك فكذا ههنا.

وقال الفضل

أمر العباد بالمسارعة في الخيرات من باب التكاليف و قد سبق فائدة التكليف وانه ربما يصير داعيا الى اقبال العبد الى الله تعالى وخلق الثواب والعقاب عقيب التكاليف والبعثة وعمل العباد كخلق الاحراق عقيب النار فكما لايحسن ان يقال لم خلق الله الاحراق عقيب النار كذلك لايحسن ان يقال لم خلق الثواب و العقاب عقيب الطاعة و المعصية فانه تعالى مالك على الاطلاق و يحكم مايريد ، واما قوله كيف يصح الامر بالطاعة و المامور عاجز فالجواب ماسبق انه ليس بعاجز عن الكسب و المباشرة والكلام في الخلق والتاثير لافي الكسب و المباشرة.

واقول

قدعرفت ان هذاكله من الهذيان او التمويه فلايحسن بناضاعة القرطاس لاجله مرة اخرى .

قال المصنف طاب ثراه

(السابع) الآيات التى حث الله تعالى فيها على الاستعانة به كقوله تعالى (اياك نعبد و اياك نستعين . فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم. استعينوا بالله) فاذا كان الله تعالى خلق الكفر و المعاصى كيف يستعان ويستعاذبه و ايضايلزم بطلان الالطاف و الدواعى لانه تعالى اذا كان هو الخالق لافعال العباد فاى نفع يحصل للعبد من اللطف الذى يفعله الله تعالى ولكن الالطاف حاصلة كقوله تعالى (أولايرون انهم يفتنون فى كل عام مرة اومرتين. ولولاان يكون الناس امة واحدة . ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الارض . فبما رحمة من الله لنت لهم ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر)

وقال الفضل

خلق الكفر و المعاصى لايوجب ان لايستعان من الخالق و لايستعاذبه فان الاستعانة والاستعاذة لاجل أن لايخلق مايوجب الاستعانة والاستعاذة و لو كان الامر كما ذكروا لانسدباب الدعاء والطلب من الله تعالى لانه خالق الاشياء وهذامن الترهات التى لايتفوه بها عاقل فضلا عن فاضل .

واقول

الاستعانة طلب اعانة المعين على فعل المستعين فاذا كان الفعل والاثر لله وحده كيف يحصل معنى الاستعانة كماان الاستعاذة به تعالى من الشيطان انماتكون اذا كان للشيطان اثر فاذا كان الاثر لله وحده كيف يستعاذبه من غير المؤثر، هذاهومراد المصنف لاما فهمه الخصم، ودعوى ان الاستعانة والاستعاذة لاجل ان لايخلق موجبهما دعوى شبيهة بالكسب فى عدم ظهور معناها ، مع انها لاتنافى وجه الاستدلال الذى ذكرناه فنحن ندعوه سبحانه بان يعيننا على فعل الخير ويعيذنا من فعل الشيطان وشره و باب دعائه تعالى مفتوح للسائلين. وقدتغافل الخصم عماذكره المصنف من لزوم بطلان الالطاف والدواعى

لعجزه عن الجواب ولعله عن غفلة لان من كانت بضاعته دعوى الكسب و نحوه لايعجز عن الجواب.

قال المصنف اعلى الله درجته

(الثامن) الايات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم واضافتها الى انفسهم كقوله تعالى حكاية عن آدم ع (ربنا ظلمنا انفسنا) وعن يونس ع (سبحانك انى كنت من الظالمين) و عن موسى ع (ربى انى ظلمت نفسى) وقال يعقوب لاولاده (بل سولت لكم انفسكم امرا) وقال يوسف ع (من بعد ان نزغ الشيطان بينى و بين اخوتى) وقال نوح ع (ربى انى اعوذ بك ان اسالك ماليس لى به علم) فهذه الآيات تدل على اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لافعالهم .

وقال الفضل

اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لايدل على اعتقادهم بكونهم خالقين و المدعى هوهذا و فيه التنازع فان كل انسان يعلم انه فاعل للفعل ولكن الكلام فى الخلق والايجاد فليس فيه دلالة لمدعاه .

واقول

سبق ان اسناد الفعل الاختيارى الى فاعله صريح الدلالة على ايجاده اياه و ان الكسب بالمعنى الذى فسره به انما هو عبارة عن نسبة محلية لافاعلية فتكون الآيات دليلا واضحا على المطلوب ، وقوله (ان الكلام فى الخلق والايجاد) مسلم و الآيات دالة عليه فان الخلق لغة هو الفعل وان كان ينصرف فى الاستعمال الى فعل الله تعالى خاصة ولذا يتقصده الخصم ليستبشع السامع من دعوى الانبياء فى انفسهم الخلق ولم يعلم ان الله تعالى نسبه الى عيسى فقال (واذ تخلق من الطين) و نسبه الى غيره فقال (وتخلقون افكا) وقال سبحانه (تبارك الله احسن الخالقين)

قال المصنف طاب مثواه

(التاسع) الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بان كفرهم و معاصيهم كانت منهم كقوله تعالى (ولوترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم) الى قوله (أنحن

صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم قوما مجرمين) وقوله تعالى (ماسلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين . كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير) الى قوله تعالى (فكذبنا) و قوله تعالى (اولئك ينالهم نصيب من الكتاب . فذو قوا العذاب بماكنتم تكسبون)

و قال الفضل

اعتراف الكفار يوم القيمة لظهور ماينكره المعتزلة و هوان الكسب من العبد والخلق من الله تعالى ألا ترى الى قوله تعالى لهم يوم القيمة (فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون) اى كان هذا الجزاء لكسبكم الاعمال السيئة و كل هذا يدل على ان العبد كسباً يؤاخذ به يوم القيمة ويجزى به ولا يدل على ماهو محل النزاع وهو كونه خالقا لفعله وموجداً اياه فليس فيها دلالة على المقصود .

و اقول

التعلل بالكسب عليل لانه معنى حادث اخترعه الاشاعرة فكيف تحمل عليه الآية و الحال ان معناه اللغوى العمل ، وهل يفهم عربى ان معنى الآية فذو قوا العذاب بما انكم محل لفعل اناخلقته وهل يصح من العدل ان يذيقهم العذاب لاجل جعله لهم محلا لفعله وكذا الآيات الاخر صريحة فى المطلوب لماعرفت من ان اسناد الفعل الاختيارى الى فاعله صريح فى ايجاده اياه.

قال المصنف قدس الله نفسه

(العاشر) الآيات التى ذكر الله تعالى فيها مايحصل منهم من التحسر فى الآخرة على الكفر وطلب الرجعة قال تعالى (وهم يصطرخون فيها ربنا أخرجنا . قال ربى ارجعونى لعلى اعمل صالحا . ولو ترى اذ المجرمون ناكسو رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا وسمعنا فا رجعنا نعمل صالحا . او تقول حين ترى العذاب لو ان لى كرة فاكون من المحسنين) .

وقال الفضل

التحسر و طلب الرجعة لاكتساب الاعمال السيئة والاعتقادات الباطلة التی من جملتها اعتقاد الشركاء لله تعالی كماهو مذهب المجوس و من تابعهم من المليين كالمعتزلة و تابعيهم و ليس فی هذه الايات دليل علی مدعاهم.

واقول

سبق ان الكسب كاصل الفعل لااثر للعبد فيه فكيف يتحسر لوقوعه منه و المؤثر غيره و كيف يطلب الرجعة للعمل وهوعود علی بدء لان العمل لغيره ولاقدرة له علی الدفع وما الفائدة بالرجعة و المحسن مثل المسیء عند الاشاعرة فی تجويز العذاب ولعله يكون الامر فيها اسوأ، و نتيجة مقالتهم ان الله سبحانه خلق فی العبد الكفر والمعصية وجعله محلا لها بارادته من دون اثر للعبد اصلا ويعاقبه عليهما باشد العقاب و يخلق فيه التحسر وطلب الرجعة ولايجيبه اليها ويخلق فيه الاعتراف بالظلم و هوخلق الظلم فيه و يخيره فی افعاله ولاخيار له ومع ذلك لاجور ولاسفه فی فعله بل كله عدل و رحمة و صواب ماهذا الاشیء عجاب.

قال المصنف اعلی الله مقامه

فهذه الآيات و امثالها من نصوص الكتاب الذی لايأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه فماعذر فضلائهم ، وهل يمكنهم الجواب عند هذا السؤال كيف تركتم هذه النصوص و نبذتموها وراءكم ظهريا الا بانا طلبنا الحياة الدنيا و آثرناها علی الآخرة، وماعذر عوامهم فی الانقياد الی فتوی علمائهم و اتباعهم فی عقائدهم ، وهل يمكنهم الجواب عند السؤال كيف تركتم هذه الآيات و قدجاءكم بها النذير وعمرناكم مايتذكر فيه من تذكر الابانا قلدنا آباءنا وعلماءنا من غير فحص ولابحث ولانظر مع كثرة الخلاف و بلوغ الحجة الينا فهل يقبل عذر هذين القبيلين وهل يسمع كلام الفريقين.

وقال الفضل

قدعرفت فيمامضی ان النص مالايحتمل خلاف المقصود وقدعلمت فی كل الفصول من استدلالاته بالآيات انها دالة علی خلاف مقصوده فهی نصوص مخالفة لمدعاه ،والعجب

انه يفتخر ويباهي باتيانها ثم يقول ماعذر علمائهم و عوامهم ، فنقول اماعذر علمائهم فانهم يقولون يوم القيمة آلهنا كنا نعلم انه لاخالق في الوجود سواك وانت خلقت كل شيء ونحن كسبنا المعصية او الطاعة فان تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا فبفضلك و كرمك و لك التصرف كيف شئت ، واما عذر عوامهم فانهم يقولون آلهنا ان نبيك محمداص امرنا ان نكون ملازمين للسواد الاعظم فقال عليكم بالسواد الاعظم ورأينا في امته السواد الاعظم كان اهل السنة فدخلنا فيهم و اعتقدنا مثل اعتقادهم ورأينا المعتزلة ومن تابعهم من الشيعة كاليهود يخفون مذهبهم ويسمونه التقية و يهربون من كل شاهق الى شاهق ولو نسب اليهم انهم معتزليون او شيعة يستنكفون عن هذه النسبة فعلمنا ان الحق مع السواد الاعظم .

واقول

قدسبق ان النص مالايحتمل الخلاف بحسب فهم اهل اللسان وان الآيات الكريمة كذلك ونحن نكل الى السامع قوله (دالة على خلاف مقصوده) ، واما ما ذكره في عذر علمائهم فهو لايسمع عند من يعلم الحقائق والصادق من الكاذب ويعلم انهم ماقالوا ذلك في الدنيا الالاغواء العوام المساكين و تلبيس الحق المبين فيقول لهم كيف تقولون لاخالق في الوجود سواك و انتم تقولون بألسنتكم ما ليس في قلوبكم فانا نشاهد اعمالكم تشهد عليكم بخلاف اقوالكم اذ تحتالون للدنيا ومقاصدكم بكل حيلة وتتنازعون عليها بماترون لكم من كل حول وقوة وكيف تقولون ذلك وهذه آيات الكتاب المجيد تتلى عليكم بنسبة الافعال الى العباد وقدصرح بعضها بلفظ الخلق قال تعالى (واذ تخلق من الطين كهيئة الطير. وتخلقون افكا) فماغايتكم بهذا المقال الا الاضلال و نفي فعل القبيح عن انفسكم واثباته للمنزه عن كل عيب و نقص واي فائدة لقولكم انا كسبنا المعصية وانتم تريدون به انكم محل بالاضطرار فيكون ارحم الراحمين بزعمكم قدخلق المعصية مع كسبها فيكم بلاجرم فصير تموه اظلم الظالمين كماهو مرادكم بقولكم ان لك التصرف فينافان الله سبحانه يتنزه عن هذا التصرف المطوي على الظلم والجور .

واما ما ذکره فی عذر عوامهم بان نبینا قال علیکم بالسواد الاعظم فعذر بارد لانه یقال لهم (اولا) کیف اخذتم دینکم من هذا الحدیث وهو لوصح سندا وتم دلالة لایفید الا الظن وقدسمعتم قوله تعالی (ان الظن لایغنی من الحق شیئا) وقوله (ان یتبعون الا الظن وان هم الا یخرصون) ویقال لهم (ثانیا) کیف اخذتم بهذا الحدیث وترکتم قول الله تعالی (افان مات اوقتل انقلبتم علی اعقابکم) الدال علی انقلاب السواد الاعظم بعد رسول الله ص ومارواه معتمدکم البخاری فی کتاب الحوض من صحیحه ان النبی ص اخبر ان الصحابة اذاوردوا علیه الحوض یحال بینه وبینهم ویقال له انهم ارتدوا بعدك علی ادبارهم القهقری ، ویؤخذ بهم الی النار ولا یخلص منهم الا مثل همل النعم، وما رواه اهل صحاحکم وغیرهم ان النبی ص قال یکون فی هذه الامة مثل ماکان فی بنی اسرائیل حذوا لنعل بالنعل ، و قد ارتدالسواد الاعظم من بنی اسرائیل وخالفوا خلیفة موسی اخاه هرون ، مع ان اکثر الناس فی عامة الازمنة علی الضلالة کما یصرح به الکتاب العزیز فی کثیر من الآیات ، ویقال لهم (ثالثا) کیف علمتم ان المراد بالحدیث لزوم اتباع السواد الاعظم حتی فی الدین والحال انه مطلق صالح للتقیید بالف قید کما قیدتموه انتم بغیر المعصیة والظلم ونحوهما فکان یلزمکم الفحص والنظر فی الادلة العقلیة و النقلیة ، وقدکان یکفیکم من العقل ان الجبر مستوجب لنسبة الظلم الی الله سبحانه ومن النقل الایات السابقة بل وجدان کل شخص انه یحرم علیة اتباع السواد الاعظم فی هذه المسئلة لانه یجد من نفسه انه المؤثر فی فعله وعلیه رایه فی کل عمله . علی ان السواد الاعظم هوالعوام فما معنی اتباعه لنفسه وکله جاهل ، الی غیر ذلك من المفاسد المانعة من الاعتذار بهذا الحدیث .

واما ماشار الیه من امر التقیة فلوذکره المعتذر کان الامر علیه اشدواخزی اذ یقال له (اولا) ماانکرتم من التقیة وقد شرعها الله تعالی فی کتابه العزیز فقال (الا ان تتقوا منهم تقیة) وقال تعالی (الا من اکره وقلبه مطمئن بالایمان) و(ثانیاً) ان تقیة الشیعة لیست الامنکم لانکم اخفتموهم وقتلتموهم لتمسکهم بمن امر النبی ص امته بالتمسك بهم وانتم اتبعتم الظالمین فی معاداة اهل بیت الرحمة وشیعتهم المؤمنین وآمنتم المشرکین

والمنافقين والفاسقين وقولكم (يستنكفون من هذه النسبة) حاشا وكلا رأينا علانيتهم تشهد لضمائرهم بالافتخار بموالاة آل محمد الطاهرين ومعاداة اعدائهم كما قال شاعرهم الكميت رحمه الله تعالى

ومالى الا آل احمد شيعة ومالى الا مذهب الحق مذهب

قال المصنف بلغه الله مناه

و(منها) مخالفة الحكم الضرورى الحاصل لكل احد عندما يطلب من غيره ان يفعل فعلا فانه يعلم بالضرورة ان ذلك الفعل يصدر عنه و لهذا يتلطف فى استدعاء الفعل منه بكل لطيفة ويعظه ويزجره عن تركه و يحتال عليه بكل حيلة و يعده ويتوعده على تركه وينهاه عن فعل مايكرهه ويعنفه على فعله و يتعجب من فعله ذلك ويستطرفه و يتعجب العقلاء من فعله وهذا كله دليل على فعله ويعلم بالضرورة الفرق بين امره بالقيام و بين امره بايجاد السموات و الكواكب ولولا ان العلم الضرورى حاصل بكوننا موجدين لافعالنا لما صح ذلك.

وقال الفضل

الطلب من الغير للفعل و نهيه عن الفعل للحكم الضرورى بانه فاعل الفعل و هذا لاينكره الا من ينكر الضروريات وقد مر مرارا ان هذا ليس محل النزاع فان صدور الفعل عن احدنا محسوس ولهذا نطلب منه ونتلطف ونزجر ونعد ونوعد وكل هذه الامور واقعة وليس النزاع الا فى ان هذا الفعل هل هو مخلوق لنا او نحن نباشره فالنزاع راجع الى الفرق بين المباشرة والخلق وانهما متحدان اومتغايران و هذا ليس بضرورى و من ادعى ضرورية هذا فهو مكابر لمقتضى العقل فمخالفة الضرورة فيما ذكر ليس فى محل النزاع فليس له فيه دليل.

واقول

ماذكره المصنف من التلطف فى الاستدعاء ونحوه دليل ضرورى على كون العبد موجدا لفعله ومؤثرا فيه كماهو مذهبنا ومجرد محليته لفعل فاعل آخر مع عدم الاثر له ايضا فى المحلية كماهو مذهبهم لايصحح التلطف ونحوه، وهذا من اوليات

الضروریات ولکن الخصم یستعمل المغالطة و التمویه فادعی انهم یقولون بمباشرة العبد للفعل و انها غیر الایجاد فان اراد انها فعل آخر للعبد من آثاره فهو مخالف لمذهبه و ان اراد انها عبارة عن محلیة العبد لفعل الله بلا اثر للعبد فیها فلا لم یرتفع الاشکال بمخالفتهم للحکم الضروری کما اوضحه المصنف، و لیت شعری اذا استعمل الانسان التمویه فی دینه الیوم فهل یراه منجیه غدا یوم تکشف الحقائق و یظهر الکاذب من الصادق، فلیحذر العاقل و لیعتبر من یرید خلاص نفسه یوم حلوله فی رمسه.

قال المصنف طاب ثراه

و(منها) مخالفة اجماع الانبیاء والرسل فانه لاخلاف فی ان الانبیاء اجمعوا علی ان الله تعالی امر عباده ببعض الافعال کالصلاة و الصوم و نهی عن بعضها کالظلم و الجور ولایصح ذلک اذا لم یکن العبد موجدا، اذ کیف یصح ان یقال له ائت بفعل الایمان و الصلاة ولاتأت بالکفر والزنا مع ان الفاعل لهذه الافعال و التارک لها هو غیره فان الامر بالفعل یتضمن الاخبار عن کون المأمور قادرا علیه حتی لو لم یکن المأمور قادرا علی المأمور به لمرض او سبب آخر ثم امره فان العقلاء یتعجبون منه و ینسبونه الی الحمق و الجهل والجنون ویقولون انک لتعلم انه لایقدر علی ذلک ثم تامره به و لو صح هذا لصح ان یبعث الله رسولا الی الجمادات مع الکتاب فیبلغ الیها ما ذکرناه ثم انه تعالی یخلق الحیاة فی تلک الجمادات و یعاقبها لاجل انها لم تمتثل امر الرسول و ذلک معلوم البطلان ببدیهة العقل.

وقال الفضل

امر الانبیاء عباد الله بالاشیاء ونهیهم عن الاشیاء لایتوقف علی کون العبد موجداً للفعل نعم یتوقف علی کون العبد فاعلا مستقلا فی الکسب و المباشرة ومختارا و هذا مذهب الاشاعرة وما ذکره لایلزم من یقول بهذا بل یلزم اهل مذهب الجبر وقد علمت ان الاشاعرة یثبتون اختیار العبد فی کسب الفعل و یمنعون کون قدرته مؤثرة فی الفعل مبدعة موجدة ایاه وشتان بین الامرین فکل ما ذکره لایلزم الاشاعرة ولیس فی مذهبهم مخالفة لاجماع الانبیاء.

و اقول

لم يرد الخصم بقوله فاعلا مستقلا فى الكسب تاثير قدرته فيه فانه مناف لقولهم لامؤثر فى الوجود الا الله تعالى بل اراد مجرد محليته للفعل بلاتاثير له فى الفعل والمحلية غاية الامر انه يقترن بالفعل قدرة له و اختيار و هما لايصححان امره و نهيه مالم يكن لهما تأثير ألبتة فيرد عليهم ما ذكره المصنف ره فليس امر العباد و نهيهم الا بمنزلة امر الجمادات و نهيها .

قال المصنف اعلى الله درجته

و (منها) انه يلزم منه سد باب الاستدلال على وجود الصانع والاستدلال على كونه تعالى صادقا والاستدلال على صحة النبوة والاستدلال على صحة الشريعة و يفضى الى القول بخرق اجماع الامة لانه لايمكن اثبات الصانع الا بان يقال العالم حادث فيكون محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة الينا فمع منع حكم الاصل فى القياس وهو كون العبد موجدا لايمكنه استعمال هذه الطريقة فينسد عليه باب اثبات الصانع.

و ايضا اذا كان الله تعالى خالقا للجميع من القبائح وغيرها لم يمتنع منه اظهار المعجز على يد الكاذب و متى لم يقطع بامتناع ذلك انسد علينا باب اثبات الفرق بين النبى و المتنبى.

وايضا اذا جاز ان يخلق الله تعالى القبائح جاز ان يكذب فى اخباره فلا يوثق بوعده ووعيده و اخباره عن احكام الاخرة و الاحوال الماضية و القرون الخالية.

وايضا يلزم من خلقه القبائح جواز ان يدعوا اليها وان يبعث عليها و يحث و يرغب فيها ولو جاز ذلك جاز ان يكون مارغب الله تعالى فيه من القبائح ،فتزول الثقة بالشرايع و يقبح التشاغل بها.

وايضا لوجاز منه تعالى ان يخلق فى العبد الكفر والاضلال و يزينه له و يصده عن الحق و يستدرجه بذلك الى عقابه للزم فى دين الاسلام جواز ان يكون هو الكفر والضلال مع انه تعالى زينه فى قلوبنا وان يكون بعض الملل المخالفة للاسلام هو الحق ولكن الله تعالى صدنا عنه وزين خلافه فى اعيننا ، فاذا جوزوا ذلك لزمهم تجويز ماهم عليه هو الضلالة والكفر وكون ماخصومهم عليه هو الحق و اذا لم يمكنهم القطع بان ماهم عليه هو الحق

و ماخصومهم عليه هو الباطل لم يكونوا مستحقين للجواب .

و قال الفضل

فى هذا الفصل استدل باشياء عجيبة ينبغى ان يتخذه الظرفاء ضحكة لهم (منها) انه استدل بلزوم انسداد باب اثبات الصانع و كونه صادقا و الاستدلال بصحة النبوة على كون العبد موجد افعاله ، و ذكر فى وجه الملازمة شيئا غريبا عجيبا ، و هو انا نستدل على حدوث العالم بكونه محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة الينا فمن منع حكم الاصل فى القياس و هو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة ، و اثبات هذه الملازمة من المضاحك (اما اولا) فلانه حصر حادثات العالم فى الانسان و لو لم يخلق الانسان و افعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوان و سائر الاشياء الحادثة بوجوب وجود المحدث و كأن هذا الرجل لم يمارس قط شيئا من المعقولات و الحق انه ليس اهلا لان يباحث لدناءة رتبته فى العلم و لكن ابتليت بهذا مرة فصبرت و (اما ثانيا) فلانه استدل بلزوم عدم كونه صادقا على كون العبد موجد فعله و لم يذكر هذه الملازمة لان النسبة بينه و بين هذه الملازمة بعيدة جداً و (اما ثالثا) فلانه استدل بلزوم انسداد باب صحة النبوة و صحة الشريعة على كون العبد موجد فعله و من اين يفهم هذه الملازمة ثم ادعى الافضاء الى خرق الاجماع و كل هذه الاستدلالات خرافات و هذيانات لا يتفوه بها الا امثاله فى العلم و المعرفة .

ثم استدل على بطلان كونه خالقا للقبائح بلزوم عدم امتناع اظهار المعجز على يد الكاذب و قد استدل قبل هذا بهذا مرارا و أجبناه فى محاله ، و جواب هذا و ما ذكر بعده من ترتب الامور المنكرة على خلق القبائح مثل ارتفاع الثقة من الشريعة و الوعد و الوعيد و غيرها انا نجزم بالعلم العادى و بما جرى من عادة الله تعالى انه لم يظهر المعجزة على يد الكاذب فهو محال عادة كسائر المحالات العادية ، و ان كان ممكنا بالذات لانه لا يجب على الله تعالى شىء على قاعدتنا ، فكل ما ذكره من لزوم جواز تزيين الكفر فى القلوب عوض الاسلام و ان ما عليه الاشاعرة من اعتقاد الحقية يمكن ان يكون كفرا و باطلا فلا يستحقون الجواب ، فجوابه ان جميع هؤلاء لا يقع عادة كسائر العاديات و نحن نجزم بعدم وقوعه و ان جاز عقلا حيث لا يجب عليه شىء و لا قبيح بالنسبة اليه.

واقول

ينبغي بيان مقصود المصنف وتوضيح بعض كلامه ليعرف منه خبط الخصم فنقول:
ذكر المصنف انه يلزم من القول بان العباد غير فاعلين لافعالهم لوازم اربعة .

(الاول) سد باب الاستدلال على وجود الصانع واستدل عليه بقوله (لانه لايمكن اثبات الصانع الابان يقال) الى آخره وتوضيحه انهم اختلفوا في ان المحوج الى الصانع هل هو الامكان او الحدوث او المركب منهما او الامكان بشرط الحدوث واختار الاشاعرة الثاني كماذكره الخصم سابقا وعلى مختارهم يتوقف اثبات الصانع على قولنا العالم حادث و كل حادث محتاج الى محدث ، و لادليل على الكبرى الا احتياج افعالنا الينا وقياس سائر الحوادث عليها في الحاجة الى محدث فاذامنع الاشاعرة الاصل وهو احتياج افعالنا الينا العدم كوننا موجدين لها ولم يكن في سواها من الحوادث دلالة على الحاجة الى المحدث انسد عليهم باب اثبات الصانع ، فالمصنف قد حصر الدليل على الكبرى بحاجة افعالنا الينا لانه حصر الحادثات في افعال الانسان كمافهمه الخصم (فان قلت) نفس حدوث الحوادث يدل على وجود المحدث بلاحاجة الى القياس على افعالنا (قلت) لانسلم ذلك مالم يرجع الى التعليل بالامكان بلحاظ ان ماتساوى طرفاه يمتنع ترجح احدهما بلامرجح و هو خلاف قولهم بان العلة المحوجة هي الحدوث لا الامكان ، فنفس الحدوث مع قطع النظر عن الامكان لايقتضي الحاجة الى صانع لجواز الصدفة فلا بد لهم من القول بانا فاعلون لافعالنا و انها محتاجة الينا ليقاس عليها سائر الحوادث و تتم كلية الكبرى .

(اللازم الثاني) سد باب الاستدلال على كونه تعالى صادقا و استدل عليه المصنف بقوله (وايضا لوجاز ان يخلق الله تعالى القبائح جاز ان يكذب في اخباره) وتوضيحه انه اذاجاز ان يخلق تعالى الكذب الواقع من الناس و سائر القبائح فقد جاز ان يكذب في كلامه اللفظي اذلافرق بين ان يخلق الكذب في الناس و بين ان يخلقه في شجرة اوعلى لسان جبرئيل اوألسنة الانبياء لان جميع الكذب انماهي خلقه فلايوثق بوعده ووعيده وسائر اخباره كماسبق موضحا.

(الثالث) سد باب الاستدلال على صحة النبوة واستدل عليه المصنف بقوله (وايضا

اذا كان الله تعالى خالقا للجميع من القبائح و غيرها) و هو غنى عن البيان و الملازمة فيه ظاهرة .

(الرابع) سد باب الاستدلال على صحة الشريعة واستدل عليه المصنف بامرين (الاول) قوله (وايضا يلزم من خلقه القبائح جواز أن يدعو اليها) و توضيحه ان خلق الشيء يتوقف على ارادته وهى تتوقف على الرضا به كما سبق فاذا كان تعالى خالقا للقبائح كان مريدا لها و راضيا بها واذا ارادها ورضى بها جاز ان يدعو اليها و يبعث الرسل لاجل العمل بها و يرغب فيها واذا جاز ذلك جاز ان يكون ما رغب فيه و بعث به الرسل من القبائح فتزول الثقة بالشرائع و يقبح التشاغل بها لجواز ان يكون ما تدعو اليه قبيحا (الثانى) قوله (و ايضا لو جاز منه تعالى ان يخلق فى العبد الكفر والاضلال) و هو لا يحتاج الى البيان. ولا ريب ان سد باب الاستدلال على تلك الامور خرق لاجماع الامة ، فظهر ان المصنف ذكر اللوازم الاربعة ووجه لزومها لهم لكن على طريق اللف و النشر المشوش لانه قدم دليل اللازم الثالث على دليل الثانى فلم يتضح للخصم كلام المصنف ره مع غاية وضوحه

وقد تشبث للجواب عن بعض الادلة بانه محال عادة ان يخالف الله تعالى عادته حيث جرى فى عادته ان لا يظهر المعجزة على يد الكاذب وان لا يكذب فى اخباره وان لا يبعث الى القبائح ولا يحث عليها ولا يزين الكفر فى القلوب الى نحو ذلك مما رتب المصنف جوازه على جواز خلق الله سبحانه للقبائح ، وفيه كما مر كثيرا انا نطالبه بمستند العادة وهذه الامور غيبية ثم ما معنى العادة فى ان شريعة الاسلام وما عليه الاشاعرة دون غيرهما حق وقد اوكلنا جملة مما خبط به الخصم الى فهم الناظر لئلا يحصل الملل من البيان .

قال المصنف اجزل الله ثوابه

و (منها) تجويز ان يكون الله تعالى ظالما عابثا لانه لو كان الله تعالى هو الخالق لافعال العباد ومنها القبائح كالظلم والعبث لجاز ان يخلقها لا غير حتى تكون كلها ظلما وعبثا فيكون الله تعالى ظالما عابثا لاعبا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وقال الفضل

نعوذ بالله من التفوه بهذه الترهات وانى يلزم هذا من هذه العقيدة و الظلم والعبث من افعال العباد ولاقبيح بالنسبة اليه وخالق الشى غيرفاعله ، و هذا الرجل لايفرق بين خالق الصفة والمتصف بتلك الصفة وكل محذوراته ناش من عدم هذا الفرق ، الايرى ان الله خالق السواد فهل يجوز ان يقال هو الاسود كذلك لو كان خالق الظلم و العبث هل يجوز ان يقال انه ظالم عابث نعوذ بالله من التعصب المؤدى الى الهلاك ثم ان هذا الرجل يحصر القبيح فى افعال الانسان ويدعى ان لاقبيح ولاشر فى الوجود الا افعال الانسان وذلك باطل فان القبائح غير افعال الانسان فى الوجود كثيرة كالخنزير و الحشرات المؤذية وهل يصح له ان يقول ان هذه الاشياء غير مخلوقة لله تعالى فاذا قال انها مخلوقة لله تعالى فهل يمنع قباحتها وشرها وذلك مخالف الضرورة والحس فاذن يلزم ماألزم الاشاعرة من القول بخلق الافعال القبيحة.

واقول

لاتنفعهم الاصطلاحات الصرفة وان الخلق غير الفعل كماسبق ، ولوسلم فالمصنف يلزمهم بانه اذا كان الله تعالى خالقا للقبائح كالظلم و العبث فقد جاز ان تكون مخلوقاته كلها منها فلايكون فى الكون الا ماهو من جنس العبث والظلم واللواط والزنا والقيادة والفساد فى الارض و نحوها فاذا جاز ذلك عندهم فقد جوزوا ان يكون الله سبحانه عابثا ظالما اذ لاشك لكل عاقل ان من تكون مخلوقاته هكذا لاغير يكون عابثا ظالما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقوله لاقبيح بالنسبة اليه قد عرفت انه باللغو اشبه.

واما مازعمه من ان خالق الصفة غير المتصف بها ففيه انه عليه لايصح وصف الله تعالى بالصفات الفعلية فلايقال له هاد ورحمان ورازق لان الهداية و الرحمة والرزق مخلوقة له ولا محيى ولامميت ولامعز ولامذل الى غير ذلك فالحق ان الصفات منها مايكون التلبس بمبدئها باعتبار ايجاده كالظالم والعابث والهادى والمحيى والضارب و نحوها و منها مايكون التلبس به باعتبار قيامه وحلوله بالموصوف كالحى والميت والابيض والاسود و نحوها ومنها غير ذلك كماسبق بيانه، فحينئذ لاوجه لنقض الخصم بالاسود فى محل الكلام

من نحو الظالم و العابث و اللاعب [illegible] يصدق هذه المشتقات على من اوجد مبادئها وهى الظلم والعبث واللعب لاسيما اذا اختصت مصنوعاته بهذه المبادی واما ما اورده من النقض بخلق الخنزير ونحوه بدعوى انها قبائح فقدمر انها لم تخلق الا لحكم و مصالح فيها فلا توصف بالقبح واقعا وان وصفت به تسامحا و ببعض الجهات ، على ان القبح المتنازع فيه هو القبح فی الافعال و هو المعنى الثالث الذی ذكره و القبح فی الاعيان لا يكون الا بالمعنى الثانی وهو معنى الملاءمة و المنافرة الذی ليس هو محلا للنزاع باعترافهم .

قال المصنف عطر الله ضريحه

و (منها) انه يلزم الحاق الله تعالى بالسفهاء و الجهال تعالى الله عن ذلك لان من جملة افعال العباد الشرك بالله تعالى و وصفه بالاضداد والانداد والاولاد و شتمه وسبه فلو كان الله تعالـى فاعلا لافعال العباد لـكان فاعلا للا فعال كلها و لكل هذه الامور و ذلك يبطل حكمته لان الحكيم لايشتم نفسه وفی نفی الحكمة الحاقه بالسفهاء نعوذ بالله من هذه المقالات الردية.

وقال الفضل

و نحن نقول نعوذ بالله من هذه المقالة المزخرفة الباطلة وهذا شیء نشأله لعـدم الفرق بين الخالق والفاعل فان الله يخلق الاشياء فالسب والشتم له وان كانا مخلوقين لله تعالى فهما فعل العبد و المذمة للفعل لا للخلق فلا يلزم كونه شاتما لنفسه و خلق هذه الافعال ليس سفها حتى يلزم الحاقه تعالى بالسفهاء نعوذ بالله من هذا، لان الله تعالى قدر فی الازل شقاوة الشاتم له والساب له واراد ادخاله النار فيخلق فيه هذه الافعال ليحصل الغاية التی هی دخول الشاتم النار فای سفه فی هذا .

واقول

لو سلم ان الخالق غير الفاعل فلا يرتفع السفه لانه انما ينشأ من ايجاد الشخص سب نفسه وماينقصه سواء سمی خلقا ام فعلا فان مجرد الاصطلاح لايدفع المحذور ولكن هذا ليس باعظم من قوله بارادة الله سبحانه ادخال عبده النار فيتسبب اليه بجعله محلا لسبه وسائر القبائح مع عجزه عن الدفع لتحصل الغاية وهی تعذيب عبده الضعيف الاسير باشد العذاب

والحال انه لاحاجة الى هذا التسبب المستهجن لانه يصح عندهم ان يعذب عبده ابتداء و بلاسبب فمااعجب اقوال هؤلاء وماالقبحها وما اجراهم على الله العظيم.

قال المصنف قدس الله روحه

و (منها) انه يلزم مخالفة الضرورة لانه لوجازان يخلق الزنا و اللواط لجازان يبعث رسولا هذا دينه ولوجازذلك لجوزنا ان يكون فيما سلف من الانبياء من لم يبعث الاللدعوة الى السرقة والزنا واللواط و كل القبائح و مدح الشيطان و عبادته والاستخفاف بالله تعالى والشتم له وسب رسوله وعقوق الوالدين وذم المحسن ومدح المسيء .

وقال الفضل

لواراد من نفى جواز بعثه الرسول بهذه الاشياء الوجوب على الله تعالى فنحن نمنعه لانه لايجب على الله شيء وان اراد بنفى هذا الجواز الامتناع عقلا فهو لايمتنع عقلا و ان اراد الوقوع فنحن نمنع هذا لان العلم العادى يفيد ناعدم وقوع هذا فهو محال عادة والتجويز العقلي لايوجب وقوع هذه الاشياء كماعرفته مرارا ثم انه صدر كلامه بلزوم مخالفة الضرورة واى مخالفة للضرورة فى هذا المبحث .

واقول

يمكن اختيار الشق الاول لان الله سبحانه اوجب على نفسه الهدى وقصد السبيل حيث قال ان علينا للهدى و على الله قصد السبيل ولاريب ان ارسال الرسول بتلك الفواحش والقبائح وقطع السبيل مناف للهدى وقصد السبيل و يمكن اختيار الشق الثانى لحكم الكل بامتناع ان يبعث الله تعالى رسولا بهذا الدين لانه من اظهر منافيات الحكمة واعظم النقص بالملك العدل فهو ممتنع عقلا بالغير بل مثله نقص فى حق اقل العقلاء ويمكن اختيار الشق الثالث اعنى الوقوع احتمالا لانه اذا جازان يخلق سبحانه تلك القبائح احتملنا ان يكون قد بعث بها رسولا ودعوى العلم العادى بالعدم ممنوعة اذلم يطلع احدنا على جميع الانبياء وشرائعهم ولم نعرف منهم الاالنادر فلعل هناك نبى او انبياء هذه شريعتهم لم يتبعهم احد اواندرست اممهم ولاعجب من الخصم اذ انكر على دعوى الضرورة فان امرهم مبنى على انكار الضروريات .

قال المصنف شرف الله منزلته

و (منها) انه يلزم ان يكون الله سبحانه اشد ضررا من الشيطان لان الله لو خلق الكفر في العبد ثم يعذ به عليه لكان اضر من الشيطان لان الشيطان لا يمكن ان يلجأه الى القبائح بل يدعوهم اليها كما قال الله تعالى (وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي) ولان دعاء الشيطان هو ايضا من فعل الله تعالى واما الله سبحانه فانه يضطرهم الى القبائح و لو كان كذلك لحسن من الكافر ان يمدح الشيطان و ان يذم الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

وقال الفضل

نعوذ بالله من التفوه بهذه المقالة والاستجراء على تصوير امثال هذه الترهات فان الله تعالى يخلق كل شيء والتعذيب مرتب على المباشرة والكسب و خلق الكفر ليس بقبيح لان غايته دخول الشقي النار كما يقتضيه نظام عالم الوجود والتصرف في العبد بماشاء ليس بظلم لانه تصرف في ملكه وقد عرفت ان تصرف المالك في الملك بماشاء ليس بظلم والله تعالى وان خلق الكفر في العبد ولكن العبد هو يباشره ويكسبه والله تعالى بعث الانبياء وخلق ايضا قوة النظر وبث دلائل الوحدانية في الافاق والانفس فهذه كلها ألطاف من الله تعالى والشيطان يضر بالاغواء والوسوسة فاين نسبة اللطيف الهادي وهو الله تعالى بالشيطان الضار المضل و من اين لزم هذا .

واقول

قد خرج بكلامه عن المقصود وتشبث بالتمويهات الصرفة فان كانت غايته من كلامه جعل اثر العبد والشيطان في الفعل او الكسب فقد خرج عن مذهبه والالم يكن له مناص عن الزام المصنف لهم وقد عرفت تفصيل ما في هذه الكلمات الفارغة عن التحصيل

واما الاجتراء على الله سبحانه فهو ممن قال بما يستلزم هذا الكفر لا ممن صوره للمردع عنه ومابالُه اذا كان يتعوذ من التفوه بهذه الكلمات يعتقد بحقيقتها ويعلم ان جوابه عنها يشتمل على الاقرار بها لكن بشيء من التمويه

قال المصنف ضاعف الله ثوابه

و (منها) انه يستلزم مخالفة العقل والنقل لان العبد لولم يكن موجداً لافعاله لم يستحق ثوابا ولا عقابا بل يكون الله تعالى مبتدئاً بالثواب و العقاب من غير استحقاق منهم ولو جاز ذلك لجاز منه تعذيب الانبياء ع واثابة الفراعنة والابالسة فيكون الله تعالى اسفه السفهاء وقد نزه الله تعالى نفسه عن ذلك فقال (افنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون) (ام نجعل المتقين كالفجار)

وقال الفضل

جوابه ان استحقاق العبد للثواب والعقاب بواسطة المباشرة والكسب وهو يستحق الثواب والعقاب بالمباشرة لا انه يجب على الله اثابته فالله متعال عن ان يكون اثابة المطيع وتعذيب العاصي واجبا عليه بل جرى عادة الله تعالى باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح والتعذيب عقيب الكفر والعصيان وجواز تعذيب الانبياء واثابة الفراعنة والا بالسة المراد به نفي الوجوب على الله تعالى وهو لا يستلزم الوقوع بل وقوعه محال عادة كما ذكرناه مرارا فلا يلزم المحذور

واقول

الكسب والمباشرة اثر صادر عن الله تعالى وحده بزعمهم كاصل الفعل لانه خالق كل شيء فكيف يستحق العبد الثواب والعقاب على الكسب وكيف يتجه تخصيص الاستحقاق عليه دون اصل الفعل وكلاهما من الله وحده والعبد محل بالاضطرار ، ثم انه اذا كان العبد مستحقا للثواب بواسطة الكسب كان حكمه بعدم وجوب اثابته مناقضا له اذ كيف يكون حقا له على الله تعالى ولا يجب عليه اداؤه له وهو العدل نعم لما كان العقاب حقا لله تعالى كان له العفو عنه كما سبق ويأتي ان شاء الله تعالى

واما دعوى العادة فباطلة لان الثواب و العقاب غيب و متأخران فما وجه العادة والعلم بها الا ان يدعى العلم العادي باخبار الله تعالى في كتابه المجيد وهو مع توقفه على ثبوت صدق كلامه تعالى على مذهبهم غير تام لانه تعالى ايضا اخبر بانه يمحو مايشاء ويثبت

واماقوله وهولا یستلزم الوقوع فمسلم لکن لایستلزم ایضا عدم الوقوع ویکفینا الاحتمال اذلایجوز علی غیر السفیه تعذیب الانبیاء واثابة الفراعنة والابالسة تعالی الله عن ذلك وقد انکر علیهم سبحانه هذا الحکم فقال مالکم کیف تحکمون

قال المصنف اعلى الله مقامه

و (منها) یلزم مخالفة الکتاب العزیز من انتفاء النعمة عن الکافر لانه تعالی اذا خلق الکفر فی الکافر لزم ان یکون قدخلقه للعذاب فی نار جهنم ولوکان کذلك لم یکن له علیه نعمة اصلا فان نعمة الدنیا مع عقاب الاخرة لاتعد نعمة کمن جعل لغیره سما فی حلواء واطعمه فانه لاتعد اللذة الحاصلة من تناوله نعمة والقرآن قد دل علی انه تعالی منعم علی الکفار قال الله تعالی (الم تر الی الذین بدلوا نعمة الله کفرا واحسن کما احسن الله الیك) وایضا قدعلم بالضرورة من دین محمد ص انه مامن عبد الاولله علیه نعمة کافرا کان او مسلما

وقال الفضل

هذا ایضا من غرائب الاستدلالات فان نعمة الله تعالی علی الکافر محسوسة والهدایة اعظم النعمة وارسال الرسل وبث الدلائل العقلیة کلها نعم عظام والکافر استحق دخول النار بالمباشرة والکسب والخلق من الله تعالی لیس بقبیح ، ثم ماذکره من لزوم عدم کون الکافر منعما علیه یلزمه ایضا بادخاله النار فان الله تعالی یدخل الکافر النار البتة فیلزم ان لایکون علیه نعمة فان قال ادخاله لکونه آثر الکفر ورجحه واختاره قلنا فی مذهبنا ایضا کذلك وادخاله لکونه باشر الکفر وکسبه وعمل به ولوکان الواجب علی الله تعالی ان ینعم علی الکافر وهو المفهوم من ضرورة الدین لکان الواجب علیه ان لایدخل النار بای وصف کان الکافر لانه یلزم ان لایکون منعما علیه وهو خلاف ضرورة الدین وامثال هذه الاستدلالات ترهات ومزخرفات

واقول

لاینکر ان الهدایة والرسل والدلائل نعم عظام علی العباد لکن اذا خلق الله سبحانه الکفر فی الکافر واعجزه عن اتباع الرسل والدلائل لم تکن فی حقه نعمة بالضرورة وانما

تكون نعمة عليه اذامكنه من اتباعها واهّله لتحصيل الثواب بعمله الميسور له وان فوّت على نفسه بكفره الاختياري نعمة الثواب، وهذا هو الجواب عن نقض الخصم على المصنف ره بانه اذا ادخل الله الكافر النار لم تكن له نعمة عليه لماذكره بقوله فان قال ادخاله لكونه آثر الكفر ورجحه واختاره فان هذا انما يكون مصححا لعقابه لالاثبات كونه منعما عليه كماهو محل الكلام وقدبينا ثبوته على مذهبنا فيكون هو الجواب، ولعل الخصم انما اجاب بهذا ليتمكن بزعمه من الجواب بمثله ويقول قلنا في مذهبنا ايضا كذلك وادخاله لكونه باشر الكفر الى آخره وفيه مع ماظهر لك من ان مثل هذا لايصلح ان يكون جوابا عن اشكال عدم النعمة على الكافر ليس صحيحا في نفسه لما سبق مرارا من ان الكسب ليس مما للعبد فيه أثر على قولهم فلا يكون مصححا للعقاب

واما قوله ولو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر لكان الواجب عليه ان لايدخل النار ففيه ان المصنف انما قال قدعلم بالضرورة من دين محمد ص انه ما من عبد الاولله تعالى عليه نعمة كافراً او مسلما ، و هذا لايدل على اصل وجوب الانعام علـى الكافر فضلا عن ان يجب على الله تعالى ان يجعل الكافر محلا لكل نعمة و ان لايدخله النار .

قال المصنف طيب الله ثراه

و (منها) صحة وصف الله تعالى بانه ظالم وجائر لانه لامعنى الظالم الا فاعل الظلم ولا الجائر الافاعل الجور ولاالمفسد الافاعل الفساد ولهذا لايصح اثبات احدها الا حال نفي الاخر ولانه لما فعل العدل سمي عادلا فكذا لوفعل الظلم سمي ظالما ويلزم ان لايسمى العبد ظالما ولاسفيها لانه لم يصدر عنه شيء من هذه

وقال الفضل

قد عرفت ان خالق الشيء غير فاعله ومباشره فالفعل تارة يطلق ويراد به الخلق كما يقال الله تعالى فاعل كل شيء وقد يطلق ويراد به المباشرة والاعتمال ، وعلى التقديرين فان الخالق للشيء لايكون موصوفا بذلك الشيء الذى خلقه وان كان المخلوق من جملة الصفات كما قدمنا فمن خلق الظلم لايقال انه ظالم وقد ذكرنا انــه لم يفرق بين هذين المعنيين ولوفرق لم يستدل بامثال هذا .

واقول

اذا اقر باطلاق الفعل على الخلق وانه يقال فاعل كل شيء ويراد خالقه فقد صارا مترادفين وبطل قوله ان خالق الشيء غير فاعله ولو سلم فلا يرتفع الاشكال بمجرد هذا الاصطلاح اذ يكفينا ان نقول ان من أوجد الظلم والفساد يسمى ظالما مفسداً لغة وعرفا فيلزم الاشكال .

واما قوله (وعلى التقديرين فان الخالق للشيء لايكون موصوفا بذلك الشيء) فغلط ظاهر ضرورة ان اكثر صفات الله سبحانه من افعاله كالعادل والرحمن والهادي والمحيي والمميت ونحوها بل صفات الذات ايضا من مخلوقاته بزعمهم لانها مغايرة له وصادرة عنه بالايجاب ثم ان مراد المصنف ره بالآخر فى قوله (ولهذا لايصح اثبات احدهما الاحال نفى الآخر) هو الاخر الضد لامطلقا وحينئذ فلو ثبت الظلم لاحد لم يصح اثبات العدل له فى مورد ثبوت الظلم له فلا يصح وصف الله سبحانه بالعادل حال خلقه للظلم وثبوته له وهو كفر آخر .

قال المصنف اعلى الله مقامه

و (منها) انه يلزم المحال لانه لوكان هو الخالق للافعال فاما ان يتوقف خلقه لها على قدرتنا ودواعينا اولا، والقسمان باطلان اما (الاول) فلانه يلزم منه عجزه سبحانه عما يقدر عليه العبد ولانه يستلزم خلاف المذهب وهو وقوع الفعل منه والداعى من العبد اذ لوكان من الله تعالى لكان الجميع من عنده ولان القدرة والداعى ان أثرا فهو المطلوب والا كان وجودهما كوجود اللون الانسان و طوله وقصره ومن المعلوم بالضرورة انه لامدخل للون و الطول والقصر فى الافعال واذا كان هذا الفعل صادرا عنه جاز وقوع جميع الافعال المنسوبة الينا منا .

واما (الثانى) فلانه يلزم منه ان يكون الله تعالى اوجداى خلق تلك الافعال من دون قدرتهم ودواعيهم حتى توجد الكتابة والنساجة المحكمتان ممن لايكون عالما بهما ووقوع الكتابة ممن لايدله ولاقلم ، ووقوع شرب الماء من الجائع فى الغاية الريان فى الغاية مع تمكنه من الاكل ، ويلزم تجويز ان تنقل النملة الجبال وان لايقوى الرجل

الشديد القوة على رفع تبنة وان يجوز من الممنوع المقيد العدو ، وان يعجز القادر الصحيح عن تحريك الانملة ، وفى هذا زوال الفرق بين القوى و الضعيف ومن المعلوم بالضرورة الفرق بين الزمن والصحيح.

وقال الفضل

نختار القسم الثانى وهو ان خلقه تعالى لافعالنا لايتوقف على دواعينا وقدرتنا وما ذكره من لزوم وجدان الكتابة بدون اليد وغيره من المحالات العادية فهى استبعادات والاستبعاد لايقدح فى الجواز العقلى نعم عادة الله جرت على احداث الكتابة عند حصول اليد والقلم وان امكن حصوله وجاز حدوثه عقلا بدون اليد والقلم ولكن هو من المحالات العادية كمامر غير مره، وماذكر انه يلزم ان تكون القدرة و الداعى اذالم يكونا مؤثرين فى الفعل كاللون والطول والقصر بالنسبة الى الافعال فهو ممنوع لمفرق بان الفعل يقع عقيب وجود القدرة كالاحراق الذى يقع عقيب مساس النار عادة و لايقال لافرق بالنسبة الى الاحراق بين النار وغيرها اذلاتجرى العادة بحدوث الاحراق عقيب مساس الماء فكذلك لم تجر عادة الله تعالى باحداث الفعل عقيب وجود اللون بل عقيب حصول القدرة والداعى مع انهما غير مؤثرين .

واقول

لايخفى ان مقصود المصنف هو انه يلزم انتفاء الفرق فى صحة نسبة الكتابة الى ذى اليد او مقطوعها لان المفروض عدم دخل القدرة و آلاتها فى وجود الافعال وذلك باطل بالضرورة وكذا الكلام فى تأثير الداعى وليس المقصود امتناع حصول الكتابة مثلا بدون الآلات فانه لاينكر امكانه بل وقوعه فى اللوح وغيره .

واما ماذكره من الفرق بين القدرة والداعى وبين اللون و الطول والقصر بجريان العادة فليس فى محله لان المصنف ره اراد لزوم عدم الفرق فى عدم المدخلية والتاثير لالزوم عدم الفرق اصلا والافالفروق كثيرة ولاريب ان عدم الفرق بعدم المدخلية والتأثير خلاف الضرورة فان كل عاقل يدرك مدخلية القدرة والداعى فى الفعل و تاثيرهما فيه دون اللون و الطول والقصر.

قال المصنف طاب ثراه

و (منها) تجویزان یکون الله تعالی جاهلاً او محتاجا تعالی الله عن ذلك علوا کبیراً لان فی الشاهد فاعل القبیح اما جاهل اومحتاج مع انه لیس عندهم فاعلا فی الحقیقة فلان یکون کذلك فی الغائب الذی هو الفاعل فی الحقیقة اولی .

و قال الفضل

قدمر ان الخالق غیر الفاعل بمعنی الکاسب والمباشر و خالق القبیح لایلـزم ان یکون جاهلاً او محتاجا حیث لاقبیح بالنسبة الیه کمافی خلقه لماهوقبیح بالنسبة الـی المخلوق فلایلزم منه جهل ولااحتیاج .

واقول

ضرورة العقلاء قاضیة بان خلق القبیح وایجاده اولی بالقبح من کسبه بمعنی محلیة المحل له بلاتأثیر بل لامعنی لنسبة قبح الفعل الاختیاری الی غیر المؤثر فلامحالة یلزم من خلق القبیح احد الامرین الجهل و الاحتیاج ولاعبرة بالسفسطات .

قال المصنف رفع الله منزلته

و (منها) انه یلزم منه الظلم لان الفعل اماان یقع من العبد لاغیر اومن الله تعـالی اومنهما بالشرکة بحیث لایمکن تفردکل منهما بالفعل اولامن واحدمنهما و(الاول) هو المطلوب و(الثانی) یلزم منه الظلم حیث فعل الکفروعذب من لااثر له فیه البتة ولاقدرة موجدة له ولامدخل له فی الایجاد وهو ابلغ انواع الظلم و(الثالث) یلزم منه الظلم لانه شریك فی الفعل و کیف یعذب شریکه علی فعل فعله هو و ایاه و کیف یبریء نفسه من المؤاخذة مع قدرته و سلطنته ویؤاخذ عبده الضعیف علی فعل فعل هو مثله ، وایضا یلزم منه تعجیز الله تعالی اذلایتمکن من الفعل بتمامه بل یحتاج الی الاستعانة بالعبد و ایضا یلزم المطلوب وهوان یکون للعبد تاثیر فی الفعل واذاجاز استناد اثر ما الیه جـاز استناد الجمیع الیه فای ضرورة تحوج الی التزام هذه المحالات فماتری لهم ضرورة الی ذلك سوی ان ینسبوا ربهم الی هذه النقائص التی تنزه الله تعالی نفسه عنها و تبرأ منها .

و قال الفضل

نختار ان الفعل بمعنى الخلق يصدر من الله تعالى والعبد كاسب للفعل مباشر له ولاتاثير لقدرته في الفعل قوله يلزم منه الظلم قلنا قد سبق ان الظلم لايلزم اصلا لانه يتصرف فيما هو ملك له والتصرف في الملك كيف شاء المالك لايسمى ظلما ثم ان تعذيب العاصي بواسطة كونه محلا للفعل الموجب للعذاب واما قوله فماترى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا ربهم الى هذه النقائص فنقول انا اخبره بالذى دعاهم الى تخصيص الخلق بالله تعالى وهو الهرب والفرار من الشرك الصريح الذى لزم المخالفين ممن يدعون ان العبد خالق مثل الرب وهذا فيه خطر الشرك وهم يهربون من الشرك.

و اقول

لايمكن ان يكون مجرد الملك مصححا لعذاب من لاذنب له لماسبق من انه ليس من احكام الملكية جواز اضرار المالك بملكه الحساس بلاجرم منه ولافائدة له بل هو مناف لمقتضى الملكية من رعاية المملوك وحمايته عمايضره .

و اماما اخبر به من الامر الداعي لاصحابه فلو صدق فيه فلم اثبتوا لا نفسهم قدرة وارادة وغيرهما من الصفات الزائدة بزعمهم على الذات واثبتوا لانفسهم ايضا ملكية وادعوا مشاركة الله سبحانه في الكل والحال ان المشاركة فيها اعظم من المشاركة في الفعل بل لوكان الشرك مطلقا باطلا لم تصح مشاركة الله تعالى في الوجود والشيئية وفي ثبوت الهوية فالحق كماسبق ان المشاركة فيما لانقص به على الله سبحانه من الامور التى لاتوجب الالهية ولاالمعارضة او المماثلة له جائزة وواقعة كمافى محل النزاع ،وكيف يكون فيها نقص وهي من مظاهر القدرة الربانية ودلائل النزاهة حيث جعل قدرة العبيد الفعالة دليلا على قدرته العظمى وطريقا الى نزاهته عن افعالهم القبيحة ، نعم انا اخبره ان الذى دعاهم الى الالتزام بذلك وسلوك اسوأ المسالك هو التعصب للاسلاف و الاقتداء باثار الاباء ، و من المضحك انه في مقام انكار تأثير العبيد يثبت التاثير لهم فيقول انا اخبره بالذى دعاهم فاشرك بمذهبه واساء باعتقاده الى ربه و مازال يعاقب المصنف عقاب الفاعلين للفاعلين المؤثرين اعاذنا الله من مخالفة العمل للقول والتعرض لسخطه انه ارحم الراحمين .

قال المصنف طاب ثراه

و (منها) انه یلزم مخالفة القرآن العظیم والسنة المتواترة والاجماع وادلة العقل اما الکتاب فانه مملوء من اسناد الافعال الی العبید وقد تقدم بعضها ،وکیف یقول الله تعالی (فتبارك الله احسن الخالقین) ولاخالق سواه ویقول (وانی لغفار لمن تاب وآمن و عمل صالحا ثم اهتدی) ولاتحقق لهذا الشخص البتة ویقول (من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعلیها . لیجزی الذین اساؤا بما عملوا . ویجزی الذی احسنوا بالحسنی لیبلوهم ایهم احسن عملا .ام حسب الذین اجترحوا السیئات ان نجعلهم کالذین امنوا وعملوا الصالحات ام نجعل الذین امنوا وعملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض . ام نجعل المتقین کالفجار) ولاوجود لهؤلاء ثم کیف یامر وینهی ولافاعل وهل هو الا کامر الجماد ونهیه و قال النبی ص (اعملوا فکل میسر لماخلق له . نیة المرء خیر من عمله . انما الاعمال بالنیات . وانما لکل امریٔ مانوی) والاجماع دل علی وجوب الرضا بقضاء الله تعالی فلو کان الکفر بقضاء الله تعالی لوجب الرضا به والرضا بالکفر حرام بالاجماع ، فعلمنا ان الکفر لیس من فعله تعالی فلایکون من خلقه .

و قال الفضل

قدعرفت فیماسبق اجوبة کل مااستدل به من ایات الکتاب العزیز ثم ان کل تلك الآیات معارضة بالایات الدالة علی ان جمیع الافعال بقضاء الله وقدره و ایجاده وخلقه نحو (والله خلقکم وماتعملون) ای عملکم (والله خالق کل شیء) وعمل العبد شیء (فعال لمایرید) وهو یرید الایمان اجماعا فیکون فعالاله وکذا الکفر اذلاقائل بالفصل،وایضا تلك الایات معارضة بالایات المصرحة بالهدایة والضلال والختم نحو (یضل به کثیرا ویهدی به کثیرا . وختم الله علی قلوبهم) وهی محمولة علی حقائقها کماهو الظاهر منها ، و انت تعلم ان الظواهر اذاتعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا فی المسائل العقلیة ووجب الرجوع الی غیرها من الدلائل العقلیة القطعیة و قد ذکرنا فیما سلف من الکلام مایغنی فی اثبات المقصد.

و اماما استدل به علی تعدد الخالقین من قوله تعالی (فتبارك الله احسن الخالقین)

فالمراد بالخالقين هناك ما يدعى الكافرون من الاصنام فكانه يقول تبارك الله الذى هو احسن من اصنامكم الذين تجعلونهم الخالقين المقدرين بزعمكم فانهم لايقدرون على شىء والله يخلق مثل هذا الخلق البديع المعجب او المراد من الخالقين المقدرين للخلق كالمصورين لانه تعالى أثبت لنفسه شركاء فى الخلق ولكن المعتزلة ومن تابعهم يناسب حالهم ماقال الله تعالى (واذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لايؤمنون بالآخرة واذاذكر الذين من دونه اذاهم يستبشرون)

واقول

قدظهر مماسبق ان اجوبته لاتصلح ان توسم باسم الجواب و دعواه هنا المعارضة بالآيات الاخر باطلة اماقوله تعالى (خالق كل شىء) فقد عرفت فى اول المطلب الاول ان المراد به السموات والارض ومافيهما من الاجسام والاعراض والاجرام لامايشمل افعال العباد فراجع ، و اماقوله تعالى (أتعبدون ماتنحتون والله خلقكم و ماتعملون) فالمراد فيه بمايعملون هو ماينحتونه من الاصنام لاعملهم اذلامعنى للانكار على عبادتهم لماينحتون بحجة انه خلقهم واعمالهم التى منها عبادتهم التى انكرعليها ، و اماقوله تعالى (فعال لمايريد) فالظاهر ان معناه انه تعالى فعال لمايريد فعله و تكوينه و من اول الدعوى انه يريد تكوين الايمان وانمايريده تكليفا وتشريعا.

واما المعارضة بالآيات الواردة فى الهداية والاضلال والختم فمبنية على ان المراد بالهداية والاضلال خلق الهدى والضلال وهوممنوع . بل المراد بالهداية احد امور (الاول) الدلالة والارشاد كمافى قوله تعالى (اناهديناه النجدين اماشاكرا واماكفورا) وقوله تعالى(واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) و قوله تعالى (انك لتهدى الى صراط مستقيم) الى غيرها من الآيات الكثيرة (الثانى) الاثابة والانعام كمافى قوله تعالى (والذين قتلوافى سبيل الله فلن يضل اعمالهم سيهديهم و يصلح بالهم) فان المراد هنا بالهداية الاثابة لوقوعها بعدالقتل والموت كماان المراد هنا بالاضلال ابطال اعمالهم و مثلها فى ارادة الاثابة قوله تعالى (يهديهم ربهم بايمانهم تجرى من تحتهم الانهار فى جنات النعيم) ، (الثالث) التوفيق وزيادة الالطاف كمافى قوله تعالى(من يهدى الله فهوالمهتد) و نقيضه الاضلال بان يكلهم الى انفسهم ويمنعهم زيادة الالطاف ويحتمل ان

يراد هذا المعنى من الآية التى ذكرها الخصم (الرابع) التيسير و التسهيل و بالاضلال تشديد الامتحان ولعل منه هذه الاية فانه سبحانه يضرب الامثال المذكورة فى الاية امتحانا فتسهل عند قوم وتشتد عند آخرين، هذا كله فى الهداية والاضلال .

واما الختم المذكور فى قوله تعالى (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة) فالمراد به التشبيه ضرورة عدم الختم حقيقة على سمعهم وعدم غشاوة على ابصارهم فكذا على قلوبهم، والمعنى ان الكفر تمكن من قلوبهم فصارت كالمختوم عليها و صاروا كمن لا يعقل ولا يسمع ولا يبصر كما قال تعالى (صم بكم عمى فهم لا يعقلون) و يحتمل ان يكون الختم كناية عن ضيق قلوبهم عن النظر الى الدلائل وعدم انشراح صدورهم للاسلام وانما نسبه الى الله تعالى على الوجهين لخذلانه سبحانه لهم وعدم رعايته لهم بمزيد الالطاف لكثرة ذنوبهم وتتابع مناواتهم للحق ولكن لا تزول به القدرة والاختيار، ولذا قال سبحانه فى آية اخرى (بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا) فاستثنى القليل و اثبت لهم الايمان بعد ما طبع على قلوبهم لان لهم افعالا حسنة تجرهم الى الايمان والسعادة ويحتمل ان يريد فلا يؤمنون الا ايمانا قليلا لعدم تصديقهم بكل ما يلزم التصديق به

واما تاويله لقوله تعالى (احسن الخالقين) فتأويل بعيد لان ظاهرها انه احسن الخالقين الفاعلين حقيقة كعيسى المذكور بقوله تعالى (واذ تخلق من الطين) لا الخالقين بالزعم والتقدير بل لا يصح اول التاويلين لان عبدة الاصنام لا يزعمون انها خالقة بل يرونها مقربة الى الله تعالى

واما الاية التى ادعى مناسبتها لحال العدلية فخطأ لان مذهبهم لا يناسب الاشراك كما عرفت وانما يناسبه مذهب من يدعى تعدد القدماء وتركب الالهية ويرون انفسهم شركاء الله تعالى فى صفاته الذاتية لان صفاتهم كصفاته زائدة على الذات

الجواب عن شبه المجبرة

قال المصنف قدس الله روحه

(المطلب الحادى عشر) فى نسخ شبههم ، اعلم ان الاشاعرة احتجوا على مقالتهم بوجهين هما اقوى الوجوه عندهم يلزم منهما الخروج عن العقيدة ، و نحن نذكرما قالوا و نبين دلالتهما على ماهومعلوم البطلان بالضرورة من دين النبى ص (الاول) قالوا لو كان العبد فاعلا لشىء ما بالقدرة والاختيار فاما ان يتمكن من تركه اولا ، والثانى يلزم منه الجبر لان الفاعل الذى لايتمكن من ترك مايفعله موجب لامختار كمايصدر عن النار الاحراق ولاتتمكن من تركه ، والاول اما ان يترجح الفعل حالة الايجاد اولا والثانى يلزم منه ترجيح احد طرفى الممكن على الآخر لالمرجح لانهما لما استويا من كل وجه بالنسبة الى مافى نفس الامر وبالنسبة الى القادر الموجد كان ترجيح القادر الفعل على الترك ترجيحا للمساوى بغير مرجح ،وان ترجح فان لم ينته الى حدّ الوجوب امكن حصول المرجوح مع تحقق الرجحان وهومحال اما اولا فلامتناع وقوعه حالة التساوى فحالة المرجوحية اولى ، واما ثانيا فلانه مع قيد الرجحان يمكن وقوع المرجوح فلنفرضه واقعا فى وقت والراجح فى آخر فترجيح احد الوقتين باحد الامرين لابدله من مرجح غير المرجح الاول والالزم ترجيح احد المتساويين بغير مرجح فينتهى الى حد الوجوب والاتسلسل واذا امتنع وقوع الاثر الامع الوجوب والواجب غيرمقدور ونقيضه ممتنع غير مقدور ايضا فيلزم الجبروالايجاب فلايكون العبد مختارا.

(الثانى) ان كل مايقع فان الله تعالى قدعلم وقوعه قبل وقوعه و كل مالم يقع فان الله قدعلم فى الازل عدم وقوعه وما علم الله وقوعه فهو واجب الوقوع والالزم انقلاب علم الله تعالى جهلا وهو محال وما علم عدم وقوعه فهو ممتنع اذلووقع انقلب علم الله تعالى جهلا وهو محال ايضاوالواجب والممتنع غيرمقدورين للعبد فيلزم الجبر .

وقال الفضل

اول ماذكره من الدليلين للاشاعرة قداستدل به اهل المذهب وهو دليل صحيح بجميع مقدماته كما ستراه واضحا ان شاء الله تعالى واما الثانى مماذكره من الدليلين

فقد ذكره الامام الرازى على سبيل النقض وليس هو من دلائل الائمة الأشاعرة وقد ذكر الامام هذا النقض فى شبهة فائدة التكليف والبعثة بهذا التقرير

ثم ان هذا الذى ذكروه فى لزوم سقوط التكليف ان لزم القائل بعدم استقلال العبد فى افعاله فهو لازم لهم ايضا لوجوه (الاول) ان ماعلم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والاجاز انقلاب العلم جهلا وماعلم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والاجاز الانقلاب ولامخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذلاقدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف و اخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا فى مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم فى مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازى (ولواجتمع جميع العقلاء لم يقدروا ان يوردوا على هذا الوجه حرفا) وقد اجابه شارح المواقف كما سيرد عليك .

واقول

ما نقله عن الرازى من النقض به لاينا فى الاستدلال به فانه ان تم دل على ان افعال العباد جبرية ليست من آثار قدرتهم وقد صرح القوشجى بان الاشاعرة استدلوا به كما ذكره فى بحث العلم من الاعراض عند قول نصير الدين قدس سره فى التجريد (وهو تابع بمعنى اصالة موازنة فى التطابق) والظاهر ان الخصم انما فر من تسميته دليلا ليكون فساده اهون على نفسه

قال المصنف رفع الله درجته

والجواب عن الوجهين من حيث النقض ومن حيث المعارضة اما النقض ففى (الاول) من وجوه (الاول) وهو الحق ان الوجوب من حيث الداعى والارادة لاينا فى الامكان فى نفس الامر ولا يستلزم الايجاب وخروج القادر عن قدرته وعدم وقوع الفعل بها فانا نقول الفعل مقدور للعبد يمكن وجوده منه ويمكن عدمه فاذا خلص الداعى الى ايجاده وحصلت الشرائط وارتفعت الموانع وعلم القادر خلوص المصالح الحاصلة من الفعل عن شوائب المفسدة البتة وجب من هذه الحيثية ايجاد الفعل ولا يكون ذلك جبرا ولا ايجابا بالنسبة الى القدرة والفعل لاغير

و قال الفضل

هذا الوجوب يراد به الاضطرار المقابل للاختيار ومرادنا نفي الاختيار سواء كان ممكنا في نفس الامر اولا وكل من لايتمكن من الفعل و تركه فهو غير قادر سواء كان منشأ عدم تمكنه عدم الامكان الذاتي لفعله اوعدم حصول الشرائط و وجود الموانع فما ذكره ليس بصحيح .

و اقول

لمازعم الاشاعرة في اول الدليلين ان العبد اما ان يتمكن من ترك مافعله اولا ، فان لم يتمكن كان موجبا لامختارا ويلزم الجبر اجاب المصنف ره انا نختار انه لايتمكن قولكم كان موجبا لامختارا قلنا ممنوع لان عدم التمكن من الترك انما هو بسبب اختيار الفعل وتمام علته فلا ينفي كونه مختارا ولا ينافي امكان الفعل في نفسه و تاثير قدرة العبد فيه ، وهذا معنى مايقال (الوجوب بالاختيار لاينافي الاختيار)

واورد عليه الخصم بان «هذا الوجوب يراد به الاضطرار المقابل للاختيار ومرادنا نفي الاختيار» وهو كلام لامحصل له ولعله يريد انا ندعي ان الفعل اضطراري غير اختياري لعدم التمكن من تركه بعد الاختيار والارادة المؤثرة وان لم يصر فاعله بذلك موجبا ، وفيه مع ان دليل الاشاعرة صريح في لزوم كون الفاعل موجبا يشكل بان عدم التمكن من الترك بعد الارادة المؤثرة لاينفي حدوثه بالاختيار ولاينافي كونه مقدورا بالذات وغاية مايثبت ان الفعل بعد الارادة التامة يصير واجبا بالغير لاواجبا بالذات ولا صادرا بالجبر .

واما ما زعمه من ان من لم يتمكن من الفعل لعدم حصول شرائطه غير قادر عليه، فهو مما لادخل له بمطلوب الاشاعرة من ان الفعل الواقع من العبد مجبور عليه على ان انتقاء شرائط الفعل لاينفي القدرة عليه مادامت الشرائط ممكنة ولست اعرف كيف بنى الخصم انه اجاب عن كلام المصنف مع انه سيذكر معنى كلام المصنف بلفظ شرح المواقف ويبنى عليه و لعل الفرق انه وجده في الشرح فاعتبره من غير تمييز

قال المصنف طاب ثراه

(الثاني) يجوز ان يترجح الفعل فيوجده المؤثر او العدم فيعدمه ولاينتهي الرجحان

الی الوجوب علی ماذهب الیه جماعة من المتکلمین فلا یلزم الجبر ولاالترجیح من غیر مرجح قوله (مع ذلك الرجحان لایمتنع النقیض فلیفرض واقعا فی وقت فترجیح الفعل وقت وجوده یفتقرالی مرجح آخر) قلنا ممنوع بل الرجحان الاول کاف فلا یفتقر الی رجحان آخر

وقال الفضل

لایصح ان یکون المرجح فی وقت ترجیح الفعل هو المرجح الاول ولا بدان یکون هذا المرجح غیرالمرجح الاول لان هذا المرجح موجود عند وقوع الفعل مثلا فی وقت وقوعه ولهذا ترجح الفعل فلوکان هذا المرجح موجوداعند عدم الفعل ولم یترجح به الفعل فلایکون مرجحا واذاترجح به الفعل فیکون حکم الوقتین مساویاویلزم خلاف المفروض لانا فرضنا ان الفعل یوجد فی وقت ویعدم فی الآخر ولا بدمن مرجح غیر المرجح الاول لیترجح به الفعل فی وقت وینتهی الی الوجوب والا یتسلسل فیتم الدلیل بلاورود نقض.

واقول

لایخفی ان عندنامسئلتین (الاولی) انه هل یمکن ترجح احدطرفی الممکن علی الاخر برجحان ناش عن ذات الممکن غیرمنته الی حدالوجوب بحیث یجوز ان یوجد ممکن بذلك الرجحان من غیراحتیاج الی فاعل فینسد باب اثبات الصانع اولایمکن لاریب انه لایمکن لان فرض امکان الشیء یقتضی جواز وقوع الطرفین بالنظرالی ذاته وفرض مرجوحیة احد الطرفین بالنظر الی ذاته یقتضی امتناع وقوع المرجوح لامتناع ترجح المرجوح بالضرورة و لذا قال نصیر الدین قدس سره فی التجرید (ولایتصورالاولویة لاحد الطرفین بالنظرالی ذاته)، (الثانیة) انه هل یمکن ترجیح الفاعل لاحد الطرفین بمرجح لاینتهی الی حدالوجوب کما ذهب الیه جماعة من المتکلمین ونقله المصنف عنهم اولایمکن ودلیل الاشاعرة من فروع هذه المسئلة ومبنی علی عدم امکان الترجیح بذلك المرجح وهوممنوع لان امکان وقوع الفعل لاجله وکفایته فی الاقدام علی الفعل لایستلزم خروجه عن المرجوحیة مع فرض عدم الفعل هذا اذا ارید بالمرجح الامر

الداعي الى الاختيار واما لو اريد به المركب ... او من سائر اجزاء العلة كما هو المقصود في مقام ترجيح احد طرفي الممكن فلا محالة يكون المرجح موجبا ولاجله جعل المصنف الحق هو الجواب الاول السابق

قال المصنف قدس الله روحه

(الثالث) لم لا يوقعه القادر مع التساوي فان القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح وقد ذهب الى هذا جماعة من المتكلمين وتمثلوا في ذلك بصور وجدانية كالجائع يحضره رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يتناول احدهما من غير مرجح ولا يمتنع من الاكل حتى يترجح لمرجح والعطشان يحضره إناءان متساويان من جميع الوجوه والهارب من السبع اذا عنّ له طريقان متساويان فانه يسلك احدهما ولا ينتظر حصول المرجح واذا كان هذا الحكم وجدانيا كيف يمكن الاستدلال على نقيضه

(الرابع) ان هذا الدليل ينا في مذهبهم فلايصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لاتصلح للضدين فالمتمكن من الفعل يخرج عن القدرة لعدم التمكن من الترك وان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم وجود الضدين دفعة واحدة لان القدرة لا تتقدم على المقدور عندهم وان فرضوا للعبد قدرة موجودة حال وجود قدرة الفعل لزمهم اما اجتماع الضدين او تقدم القدرة على الفعل فانظر الى هؤلاء القوم الذين لايبالون في تضاد أقوالهم وتعاندها .

وقال الفضل

اتفق العلماء على ان الممكن لايترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح والحكم بعد تصور الطرفين اى تصور الموضوع الذى هو امكان الممكن وتصور المحمول الذى هو معنى كونه محوجا الى السبب ضرورى بحكم بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تمييز الا ترى الى كفتي الميزان اذا تساوتا الذاتيهما وقال قائل ترجحت احداهما على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز وعلم بطلانه بديهة فالحكم بان احد المتساويين لايترجح على الآخر الا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر و كسب بل الحكم مركوز في طباع البهائم ولذا تراها تنفر من صوت الخشب ... وما ذكر

من الامثلة كالجائع فى اختيار احدالرغيفين وغيره فانه لماخالف الحكم البديهى يجب ان يكون هناك مرجح لايعلمه الجائع والعلم بوجودالمرجح من القادر غيرلازم بل اللازم وجود المرجح وامادعوى كونه وجدانيا مع اتفاق العقلاء بان خلافه بديهى دعوى باطلة كسائر دعاويه والله اعلم .

واماقوله فى الوجه الرابع (ان هذا الدليل ينافى مذهبهم فلايصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لاتصلح للضدين) الى آخره فنقول فى جوابه عدم صلاحية القدرة للضدين لايمنع صحة الاحتجاج بهذه الحجة فان المرادمن الاحتجاج نفى الاختيار عن العبد واثبات ان الفعل واجب الصدورعنه وليس له التمكن من الترك و ذلك يوجب نفى الاختيار ، فاذاكان المذهب ان القدرة لاتصلح للضدين و بلغ الفعل حدالوجوب لوجود المرجح الموجب لم يكن العبد قادراعلى الترك فيكون موجبا لامختارا و هذا هوالمطلوب ، فكيف يقول ان كون القدرة غيرصالحة للضدين يوجب عدم صحة الاحتجاج بهذه الحجة فعلم انه من جهله و كودنيته لايفرق بين ماهومؤيد للحجة وماهومناف لها.

ثم ماذكر انهم خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم اما اجتماع الضدين او تقدم القدرة على الفعل فهذا شيء يخترعه من عندنفسه ثم يجعله محذورا والاشاعرة انما نفوا هذاالمذهب و قالوا ان القدرة لاتصلح للضدين لان القدرة عندهم مع الفعل فيجب ان لايكون صالحا للضدين والالزم اجتماع الضدين . انظروا معاشر المسلمين الى هذاالسارق الحلى الذى اعتاد سرقة الحطب من شاطئ الفرات حسب ان هذاالكلام حطب يسرق كيف اتى بالدليل وجعله اعتراضا والحمدلله الذى فضحه فى آخر الزمان و اظهرجهله وتعصبه على اهل الايمان.

واقول

ماذكره من اتفاق العلماء على ان الممكن لايترجح احدطرفيه على الآخر الالمرجح خطأ ظاهر فان قومه وهم الاشاعرة لايوافقون عليه ويزعمون ان بقاء الممكن الموجود وعدم الممكنات الازلى لايحتاجان الى مرجح و سبب ولذاقالوا ان المحوج الى السبب هوالحدوث اى خروج الممكن من العدم الى الوجود لاالامكان ، ولكن غرّ الخصم انه راى فى اول مباحث الممكن من المواقف وشرحها دعوى ضرورية حاجة الممكن الى السبب

بالتقرير الذى ذكره الخصم ولم يلتفت الى انهما ذكرا ذلك عن الحكماء القائلين بان المحوج الى السبب هو الامكان خلافا للاشاعرة ، ولذا بعدما ذكرا عن الحكماء ان الحكم مركوز فى طباع البهائم و لذا تنفر من صوت الخشب اوردا عليه بقولهما (قلنا ذلك اى نفورها لحدوثه لا لامكانه فانه لما حدث الصوت بعد عدمه تخيلت البهائم ان لا بد له من محدث لا لانها تخيلت تساوى طرفى الصوت وان لا بد هناك من مرجح) و لو سلم الاتفاق على حاجة الممكن الى السبب وعلى انه يمتنع ترجح احد طرفيه بدون مرجح فهو خارج عما نحن فيه لان كلام المصنف فى امكان ترجيح الفاعل لاحد الطرفين بلا مرجح كما هو مذهب جماعة ومنهم الاشاعرة ، ولذا قال فى المواقف فى البحث عن افعال العباد بعدما ذكر الدليل المذكور الذى نقله المصنف عن الاشاعرة (واعلم ان هذا الاستدلال انما يصلح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى والا فعلى رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفي المقدور فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح كونه اتفاقيا) بل يستفاد من هذا الاسيما قوله (يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار) جواز ترجيح المرجوح على الراجح فضلا عن المساوى كما يدل عليه ايضا تجويزهم تقديم المفضول على الفاضل فى مسئلة الامامة و تجويزهم عقلا ان يعذب الله الانبياء ويثيب الفراعنة و الأبالسة وقولهم لا يجب على الله شىء ولا يقبح منه شىء ، وحينئذ فما اجاب به الخصم عن مثال الرغيفين و نحوه غير صحيح عند اصحابه .

و اما ما اجاب به عن الوجه الرابع فمن الجهل ايضا لان المصنف لم ينكر ان القول بكون القدرة غير صالحة للضدين يوجب عدم القدرة على الترك بعد فرض تعلقها بالفعل وانما يقول ان القول بهذا القول مناف للاستدلال بذلك الدليل لان الاستدلال به مبنى على جواز تعلق القدرة بالضدين وهم لا يقولون بتعلقها بهما .

واما ما ذكره من ان قول المصنف «ان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم» (شىء يخترعه من عند نفسه ثم يجعله محذوراً) ففيه ان هذا القول من المصنف جواب عن سؤال مقدر وهو ان ما ذكرته من منافاة الدليل لمذهبهم مبنى على التزامهم هنا بقولهم بعدم جواز تعلق القدرة بالضدين فلعلهم خالفوا هنا ذلك و اجازوا تعلقها بهما ، فقال وان خالفوا ذلك لزمهم محذور آخر وهو اجتماع الضدين او تقدم القدرة على الفعل و كلاهما

مخالف لمذهبهم وهذا ليس من باب اختراع النسبة اليهم كماتوهمه الخصم وابـان به وبما قبله عن جهله بمقاصد المصنف وبمذهبهم وعن سرقته لكلام المواقف وشرحها من دون معرفة بمخالفته لمذهبهم وبعدم انطباقه على المورد .

قال المصنف رفع الله درجته

وفی (الثانی) من وجهین (الاول) العلم بالوقوع تبع الوقوع فـلايؤثرفيه فـان التابع انمايتبع متبوعه ويتاخر عنه بالذات والمؤثر متقدم(الثانی) ان الوجوب اللاحق لا يؤثر فی الامكان الذاتی و يحصل الوجوب باعتبار فرض وقوع الممكن فان كل ممكن على الاطلاق اذا فرض موجودا فانه حالة وجوده يمتنع عدمه لامتنـاع اجتماع النقيضين واذاكان ممتنع العدم كان واجبامع انه ممكن بالنظرالى ذاته، والعلم حكاية عن المعلوم ومطابق له اذلابدفی العلم من المطابقة فالعلم و المعلوم متطابقـان ، والاصل فی هيئة التطابق هوالمعلوم فانه لولاه لم يكن علمابه ولافرق بين فـرض الشیء و فرض مايطابقه بماهوحكاية عنه وفرض العلم هو بعينه فرض المعلوم وقدعرفت ان مع فرض المعلوم يجب فكذامع فرض العلم به وكما ان ذلك الوجوب لايؤثرفی الامكان الذاتی كذا هذا الوجوب و لايلزم من تعلق علم الله تعالى به وجوبه بالنسبة الى ذاته بل بالنسبة الى العلم .

وقال الفضل

قدذكرنا ان هذه الحجة اوردها الامام الرازی على سبيل الفرض الاجمالی فی مبحث التكليف والبعثة وهذا صورة تقريره «ماعلم الله عدمه من افعال العبد فهوممتنع الصدور عن العبد والا لجاز انقلاب العلم جهلا وماعلم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والاجاز الانقلاب ولامخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذلاقـدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف واخواته لابتنائها على القدرة والاختيـار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا فی مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم فـی مسئلة علم الله تعالى بالاشياء) قال الامام الرازی (ولواجتمع جملة العقلاء لم يقدروا ان يوردوا على هذا حرفا الابالتزام مذهب هشام وهوانه تعالى لايعلم الاشياء قبل وقوعها) وقال شارح المواقف (واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل فی

هذه المطابقة هو المعلوم الايرى الى صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على الهيئة المخصوصة لان الفرس فى حد نفسه هكذا و لايتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيداً سيقوم غداً مثلاانما يتحقق اذا كان هوفى نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلامدخل للعلم فى وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والالزم ان لايكون تعالى فاعلامختاراً لكونه عالمابافعاله وجودا وعدما). انتهى كلام شارح المواقف

وظهر أن الرجل السارق الحلى سرق هذين الوجهين من كلام اهل السنة والجماعة وجعلهما حجة عليهم ، وجواب الاول من الوجهين انالاندعى تأثير العلم فى الفعل كماذكرنا حتى يلزم من تاخره عن المعلوم عدم تاثيره بل ندعى انقلاب العلم جهلا والتابعية لاتدفع هذا المحذور لماستعلم ، وجواب الثانى من الوجهين انانسلم ان الفعل الذى تعلق به علم الواجب فى الازل ممكن بالذات واجب بالغير و المراد حصول الوجوب الذى ينفى الاختيار ويصير به الفعل اضطراريا وهو حاصل سواء كان الوجوب بالذات او بالغير .

واماجواب شارح المواقف فنقول لانسلم ان العلم مطلقا تابع للمعلوم بل العلم الانفعالى الذى يتحقق بعدوقوع المعلوم هو تابع للمعلوم، وان اراد بالتابعية التطابق فلانسلم ان الاصل فى المطابقة هوالمعلوم فى العلم الفعلى بل الامر بالعكس عندالتحقيق فان علم المهندس الذى يحصل به تقدير بناء البيت هوالاصل و العلة لبناء البيت و البيت يتبعه فان خالف شيء من اجزاء البيت ماقدّر المهندس فى علمه الفعلى لزم انقلاب العلم جهلا وانت تعلم ان علم الله تعالى بالموجودات التى ستكون هو علم فعلى كعلم المهندس الذى يحصل من ذاته ثم يطابقه البيت كذلك علم الله تعالى هوسبب حصول الموجودات على النظام الواقع ويتبعه وجود الممكنات فان وقع شيء من الكائنات على خلاف ماقدره علمه الفعلى فى الازل لزم انقلاب العلم جهلا وهذا هوالتحقيق .

واقول

تقدم ان ايراد الرازى له على سبيل النقض لاينافى اتخاذ الاشاعرة له دليلا كما نقله عنهم من هومنهم وهوالقوشجى كمامر، واماما ادعاه من ظهور سرقة المصنف للجوابين

بسبب ما نقله عن شارح المواقف فمن المضحكات لان تصنيف شرح المواقف متأخر عن تصنيف المصنف لهذا الكتاب بنحو من مائة سنة فان السلطان محمد خدابنده تشيع سنة سبع بعد السبعمائة وصنف له هذا الكتاب وكان تصنيف شرح المواقف سنة سبع بعد الثمانمائة كما ذكره الشارح فی آخر شرحه ، على ان الجواب الثانی من خواص هذا الكتاب اذلم يذكر فی شرح المواقف ولا غيره واو كان واحد من الجوابين من كلام الاشاعرة لماخفی على صاحب المواقف فان عادته جمع كلامهم و كلام غيرهم سوى كثير من كلمات اهل الحق فلما لم يطلع عليهما علم انهما من خواص خصومهم كما هی عادتهم فی ترك النظر بكلمات الامامية رغبة عن الحق وتعصبا لما هم عليه، لكن لما كان لشارح المواقف حاشية على شرح التجريد القديم اطلع على الجواب الاول فذكره فی شرح المواقف لان شيخ المتكلمين نصير الدين قدس سره قد ذكره فی التجريد فكان هذا الجواب من خواص نصير الدين والجواب الثانی من خواص المصنف .

ثم ان ما اجاب به الخصم عن الاول بقوله (بل ندعی انقلاب العلم جهلا) غير نافع له لان لزوم الانقلاب ما لم يكن العلم مؤثرا لا يوجب سلب تاثير قدرة العبد كما هو مدعاهم و انما يوجب ان يقع ما علم الله تعالى على الوجه الذی علمه من الاختيار او الاضطرار كما ان صدق الصدق فی الاخبار انما يقتضی ذلك .

واما ما اجاب به عن الثانی ففيه ان الوجوب بالغير الحاصل من فرض وقوع الممكن بالاختيار كما بينه المصنف لا يجعل الفعل اضطراريا والا كان خلفا بل كثير من الوجوب او الامتناع بالغير لا يسلب القدرة والاختيار كالظلم وفعل القبيح فانهما ممتنعان على الله تعالى لقبحهما وهو قادر مختار فی تركهما ، وبالجملة المراد فی القدرة والاختيار على كون الفعل منوطا بإشاءة الفاعل وافعال العباد كذلك غاية الامر ان الله تعالى علم انهم يفعلون افعالا ويتركون افعالا باشاءتهم للامرين كما يعلم ذلك فی حقه تعالى وهو لا يوجب الخروج عن القدرة والاختيار .

واما ما اورد به على الجواب الذی نقله شارح المواقف ففيه انه ان اراد بقوله ان علم الله تعالى بالموجودات فعلی انه سبب حقيقی مؤثر فيها ومنها افعالنا فهو باطل البتة

حتى لو قلنا انه تعالى فاعل لافعالنا لان المؤثر فيها قدرته لا علمه وان اراد به ان علمه شرط لها فلا يضرنا تسليمه اذ لا يستدعي خروج افعالنا عن قدرتنا لان الاثر للفاعل لا للشرط والقوم يعنون بكون العلم الفعلي سببا لوجود المعلوم في الخارج انه دخيل في السببية من حيث كونه شرطا كعلم المهندس، بخلاف العلم الانفعالي فانه ليس بشرط للمعلوم بل هو مسبب اي فرع عن وجود المعلوم كعلمنا بما وقع، وبخلاف الفعلي والانفعالي ايضا الذي يعرّفونه بما ليس سببا لوجود المعلوم في الخارج ولا مسببا عنه كعلم اللّٰه سبحانه بذاته فانه بالاتفاق عين ذاته ويختلفان بالاعتبار، على ان الحق ان العلم الفعلي ليس شرطا لوجود المعلوم ضرورة ان العلم تابع للمعلوم لانه انكشاف الشيء وحضوره لدى العالم به فيكون وجود المعلوم واقعا متقدما رتبة على العلم لكونه شرطا له او بحكمه فلو كان العلم الفعلي شرطا ايضا لوجود المعلوم جاء الدور فلابد ان يكون العلم الفعلي كغيره ليس شرطا في وجود المعلوم نعم تصور الشيء شرط لاقدام العاقل الملتفت على ايجاد الشيء و هو امر آخر ومنه تصور المهندس وهو غير العلم الفعلي المصطلح عليه بالعلم الحضوري فاذا عرفت هذا عرفت ما في كلام الخصم من الخطأ فتدبر.

قال المصنف اعلى الله مقامه

واما المعارضة في الوجهين فانهما آتيان في حق واجب الوجود تعالى فانا نقول في الاول لو كان اللّٰه تعالى قادرا مختارا فاما ان يتمكن من الترك اولا فان لم يتمكن من الترك كان موجبا مجبوراً على الفعل لا قادرا مختارا وان تمكن فاما ان يترجح احد الطرفين على الآخر اولا فان لم يترجح لزم وجود الممكن المساوي من غير مرجح فان كان محالا في حق العبد كان محالا في حق اللّٰه تعالى لعدم الفرق وان ترجح فان انتهى الى الوجوب لزم الجبر والا تسلسل اووقع المتساوي من غير مرجح فكل ما تقولونه ههنا نقوله نحن في حق العبد.

وقال الفضل

ذكر صاحب المواقف هذا الدليل في كتابه واورد عليه ان هذا ينفي كون اللّٰه تعالى قادرا مختارا لامكان اقامة الدليل بعينه فيقال لو كان اللّٰه موجداً لفعله بالقدرة استقلالا فلابد ان يتمكن من فعله و تركه و ان يتوقف فعله على مرجح الى آخر ما مر

تقریره ، واجیب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة ای الفعل یتوقف علی مرجح هو الارادة الجازمة لکن ارادة العبد محدثة فافتقرت الی ان تنتهی الی ارادة یخلقها الله تعالی فیه بلاارادة و اختیار منه دفعا للتسلسل فی الارادات التی تفرض صدورها عنه وارادة الله تعالی قدیمة فلا تفتقر الی ارادة اخری فظهر الفرق واندفع النقض.

واقول

هذا الجواب للرازی فی الاربعین کما نقل عنه و اورد علیه المحقق الطوسی ره فی التجرید بما مضمونه ان التقسیم الی الارادتین و الفرق بینهما بالحدوث و القدم لایدفع الاشکال لان الترك ان لم یمکن مع الارادة القدیمة کان الله تعالی موجبا لاقادرا مختارا وان امکن فان لم یتوقف فعله تعالی علی مرجح استغنی الجائز عن المرجح وان توقف کان الفعل معه موجبا فیکون اضطراریا وسیاتی للکلام تتمة عند القول فی المعارضة الاتیة.

قال المصنف اجزل الله ثوابه

ونقول فی (الثانی) ان ماعلمه الله تعالی ان وجب ولزم بسبب هذا الوجوب خروج القادر منا عن قدرته وادخاله فی الموجب لزم فی حق الله تعالی ذلك بعینه وان لم یقتض سقط الاستدلال فقد ظهر من هذا ان هذین الدلیلین آتیان فی حق الله تعالی وهما ان صحا لزم خروج الواجب عن کونه قادرا ویکون موجبا وهذا هو الکفر الصریح اذ الفارق بین الاسلام والفلسفة هو هذه المسئلة والحاصل ان هؤلاء ان اعترفوا بصحة هذین الدلیلین لزمهم الکفروان اعترفوا ببطلانهما سقط احتجاجهم بهما.

وقال الناصب

قد عرفت فی کلام شارح المواقف انه ذکر هذا النقض ولیس هو من خواصه حتی یتبختر به ویأخذ فی الارعاد والابراق والطامات ، والجواب اما عما یرد علی (الدلیل الاول) فهو ان فعل الباری محتاج الی مرجح قدیم یتعلق فی الازل بالفعل الحادث فی وقت معین وذلك المرجح القدیم لایحتاج الی مرجح آخر فیکون الله تعالی مستقلا فی الفعل ، ولو قال قائل اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القدیم کان موجبا لامختاراً ، قلنا ان الوجوب المترتب علی الاختیار لاینافیه بل یحققه (فان قلت) نحن نقول اختیار العبد ایضا یوجب

فعله وهذا الوجوب المترتب على الاختيار لاينا فى كونه قادرا مختارا (قلت) لاشك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والا نقلنا الكلام الى ذلك الاختيار و تسلسل بل عن غيره فلايكون مستقلا فى فعله باختياره بخلاف ارادة البارى فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لاينا فى استقلاله فى القدرة عليه ، واما عمايرد على (الدليل الثانى) فهو ان علم الله تعالى فى ذاته مقارن لصفة القدرة والارادة فاذا علم الشىء وتعلق به علمه تعلق به الارادة والقدرة وخلق الموجودات وكل واحد من الصفات الثلاثة يتعلق بمتعلقه من الاشياء وعلى كل ماتقتضيه فمقتضى العلم التعلق من حيث الانكشاف ومقتضى الارادة الترجيح ومقتضى القدرة صحة وقوع الفعل والترك فلايلزم الوجوب لان صفة العلم لاتصادم صفة القدرة لانهما قديمتان حاصلتان معا بخلاف القدرة الحادثة فان العلم القديم يصادمه ومقتضى العلم القديم يسلب عنه القدرة ، وهذا جائز فى الصفات الحادثة بخلاف الصفات القديمة فليس ثمة ايجاب. تأمل فان هذا الجواب دقيق وبالتأمل فيه حقيق ، واماماذكره من لزوم الكفر فمن باب طاماته و ترهاته وهذه مسائل علمية عملية يباحث الناس فيها فهو من ضعف رايه وكثرة تعصبه ينزله على الكفر و التفسيق نعوذ بالله من جهل ذلك الفسيق .

واقول

قدبينا ان تصنيف المصنف لهذا الكتاب قبل تصنيف شرح المواقف بنحومائة سنة فلاينا فى كون هذا النقض من خواص المصنف ، بل صنف المصنف هذا الكتاب سنة سبع بعد السبعمائة اوبعدها بقليل والقاضى العضد حينئذ صبى لانه ولد بعد السبعمائة فيكون هذا الكتاب اسبق من المواقف فضلا عن شرحها بكثير .

واما التبختر فالمصنف اجل منه قدرا و ان حق له لانه اكثر الناس علما وتصنيفا ولا يبعد انه صنف هذا الكتاب بنحو عشرة ايام بحسب ماذكر العلماء من كثرة تصانيفه وسرعته فى تأليفها اجزل الله رحمته عليه وضاعف اجره .

واما الارعاد فلا يتوقف على كون ذلك من خواصه وان كان قريبا بل يكفى فيه ان يكون من افادات شيخه نصير الملة والدين اوغيره من اصحابنا .

واما ما اجاب به الخصم عن معارضة الدليل الاول ففيه (اولا) ان دعوى عدم

صدور اختيار العبد منه بل من الله تعالى باطلة لما سبق تحقيقه من ان بعض اثار قدرة العبد صادرة عنه بلا سبق ارادة كاكثر افعال القوى الباطنة ومنها الارادة وبعض افعال القوى الظاهرة كفعل الغافل والنائم فلا يتوقف صدور الارادة عن العبد بقدرته على ارادة اخرى حتى يلزم التسلسل .

وثانيا ان كون ارادة الله سبحانه مستندة الى ذاته لاينفى الجبر عن فعله على مذهبهم لانها من صفاته وصفاته بزعمهم صادرة عنه بالايجاب فيكون فعله المترتب عليها صادرا عنه بالايجاب والجبر لا بالقدرة كما اشار اليه شارح المواقف بعد بيان ماذكره الخصم فى جواب معارضة الدليل الاول قال (لكن يتجه ان يقال استناد ارادته القديمة الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بما ليس اختياريا له تطرق اليه شائبة الايجاب) وقد ترك الخصم ذكر هذا مع ان كلامه ماخوذ من شرح المواقف بعين لفظه ليروج منه الباطل فالله حسيبه .

واما ما اجاب به عن معارضة الدليل الثانى ففيه مع ان مجرد القدم لايرفع دعوى التصادم لو صحت ان الذى اوجب عندهم الجبر هو ان ماعلم الله تعالى وجوده واجب وما علم عدمه ممتنع والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهذا جار فى افعال الله تعالى وافعال العبد بلا فرق ولا دخل لحديث التصادم فى رفعه اصلا هذا كله اذا قلنا بقدم ارادة الله تعالى المخالفة للعلم بالمصلحة كما يدعيه الاشاعرة واما اذا قلنا بحدوثها كما اختاره جماعة ودل عليه كثير من الايات كقوله تعالى (وإذا اردنا ان نهلك قرية) وقوله تعالى (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون) ونحوهما فانه حينئذ لايبقى محل لجواب المعارضتين معا كما لايخفى .

واما ماذكره من ان لزوم الكفر من باب طاماته ففيه انه كيف لايلزمهم الكفر وهى كما قال الخصم مسائل علمية عملية فانهم اذا التزموا بصحة الدليلين وعملوا واعتقدوا بمقتضاهما كان الله تعالى عندهم موجبا لاقادرا مختارا وهو عين الكفر نعوذ بالله .

قال المصنف قدس الله نفسه

فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز له ان يقلد من يستدل بدليل يعتقد صحته

و يحتج به غداً يوم القيمة وهو يوجب الكفر والالحاد واى عذر لهم عن ذلك و عن الكفر والالحاد فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا هذه حجتهم تنطق بصريح الكفر على ماترى وتلك الاقاويل التى لهم قدعرفت انه يلزم منها نسبة الله سبحانه الى كل خسيسة ورذيلة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فليحذر المقلد وينظر كيف هؤلاء القوم الذين يقلدونهم فان استحسنوا لانفسهم بعد البيان والايضاح اتباعهم كفاهم بذلك ضلالا وان راجعوا عقولهم وتركوا اتباع الاهواء عرفوا الحق بعين الانصاف وفقهم الله لاصابة الصواب .

وقال الفضل

قدعثرت على ما فصلناه فى دفع اعتراضاته المسروقة المنحولة الى نفسه من كتب الاشاعرة ومن فضلات المعتزلة ومثله مع المعتزلة فى احس فضلاتهم كمثل الزبال يمر على نجاسة رجل اكل بالليل بعض الاطعمة الرقيقة كماء الحمص فجرى فى الطريق فجاء الزبال واخذ الحمص من نجاسته وجعل يلحسه ويتلذذ به ، فهذا ابن المطهر النجس كالزبال يمر على فضلات المعتزلة وياخذ منها الاعتراضات ويكفر بها سادات العلماء ينسبهم الى أقبح انواع الكفر يحسب انه يحسن صنعا نعوذ بالله من الضلال والله الهادى .

واقول

قدعرفت انه لم يشتمل كلامه الا على التمويه الذى لا ينفعه حين الندامة ولا يكون له عذرا يوم القيمة والعجب منه انه يجازى المصنف بما يدل على انه فاعل مختار فاذا كان الله تعالى هو الذى خلق تكفير المصنف لهم فلينتصف من الله تعالى لا من المصنف وليحارب الله تعالى لا المحل الذى لا اثر له اصلا ولينظر العاقل ان الذى وقع فى البين من المخاصمة والعداء كله من الله سبحانه فيكون لاعبا اومن عبيده وهل يحسن من الله تعالى ان يفعل ذلك ثم يعاقب غيره على مالا اثر له فيه تعالى عما يصفون .

ابطال الكسب

قال المصنف اجزل الله ثوابه

(المطلب الثاني عشر) فى ابطال الكسب اعلم ان اباالحسن الاشعرى واتباعه لما لزمهم هذه الامور الشنيعة والالزامات الفظيعة والاقوال الهائلة من انكار ماعلم بالضرورة ثبوته وهو الفرق بين الحركات الاختيارية والحركات الجمادية وماشابه ذلك التجأ الى ارتكاب قول توهم هو و اتباعه الخلاص من هذه الشناعات ولات حين مناص فقال مذهبا غريبا عجيبا لزمه بسببه انكار العلوم الضرورية كماهو رأيه و عادته فيما تقدم من انكار الضروريات فذهب الى اثبات الكسب للعبد فقال الله تعالى يوجد الفعل و العبد مكتسب له فاذا طولب بتحقيق الكسب وماهو واى وجه يقتضيه واى حاجة تدعو اليه اضطرب هو و اصحابه فى الجواب عنه فقال بعضهم معنى الكسب خلق الله تعالى الفعل عقيب اختيار العبد الفعل وعدمه عقيب اختياره العدم، فمعنى الكسب اجراء العادة بخلق الله الفعل عند اختيار العبد وقال بعضهم معنى الكسب ان الله تعالى يخلق الفعل من غير ان يكون للعبد فيه اثر أبتة لكن العبد يؤثر فى وصف كون الفعل طاعة او معصية فأصل الفعل من الله تعالى ووصف كونه طاعة اومعصية من العبد وقال بعضهم ان هذا الكسب غير معلوم ولا معقول مع انه صادر عن العبد .

وقال الفضل

قدمر ان مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى ان افعال العباد الاختيارية مخلوقة لله تعالى مكسوبة للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير أو مدخل فى وجوده سوى كونه محلا له هذا مذهب الشيخ و لو رجع المنصف الى نفسه علم انه على متن الصراط المستقيم فى التوحيد و تنزيه الله تعالى عن الشركاء فى الخلق مع اثبات الكسب للعبد حتى تكون قواعد الاسلام و رعاية احكام التكليف والبعثة و الثواب و العقاب محفوظة مرعية من غير تكلف ايجاد الشركاء فى الخلق ، و نحن ان شاء الله تعالى نفسر كلام الشيخ و نكشف عن حقيقة مذهبه على وجه يرتضيه

المنصف وينقاد لصحته المتعسف ، فنقول يفهم من كلام الشيخ انه فسر كسب العبد للفعل بمقارنة الفعل لقدرته و ارادته تارة وفسره بكون العبد محلا للفعل تارة ، و تحقيقه ان الله تعالى خلق فى العبد ارادة يرجح بها الاشياء وقدرة يصحح بها الفعل و الترك و من انكرهذا فقدانكر اجلى الضروريات عندحدوث الفعل وهاتان الصفتان موجودتان فى العبد حادثتان عند حدوث الفعل ، فاذاتهيأ العبد بقبول هاتين الصفتين لايجاد الفعل وذلك الفعل ممكن والممكن اذاتعلقت به القدرة والارادةوحصل الترجيح فهويوجد لامحالة بقدم الارادة القديمة الدائمة الالهية والقدرة القديمة فاوجدالله بهما الفعل لكونهما تميزامن الارادة والقدرة الحادثة ، والصفة القوية تغلب الصفة الضعيفة كالنور القوى يقهرالنورالضعيف و يغلبه ، فلما أوجدالله تعالى الفعل و كان قبل الايجاد تهيأت صفة اختيار العبدالى ايجاد الفعل ولكن سبقت القدرة الالهية فاحدثته فبقى للفعل نسبتان نسبة الى العبد وهى ان الفعل كان مقارنا لتهيؤالارادة والاختيار نحو تحصيل الفعل وحصول الفعل عقيب تهيئه فعبرالشيخ عن هذه النسبة بالكسب لان الغالب فى القرآن ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء والثواب و العقاب على فعل العبد ، ونسبة الى الله تعالى وهوانه كان مخلوقالله تعالى موجدامنه ، و هذا معنى كون الفعل مخلوقالله تعالى مكسوبا للعبد .

ثم ان فعل العبد صفة للعبد فيكون العبد محلاله لان كل موصوف هومحل لصفته كالاسود فانه محل للسواد فيجوزان يقال باعتبار كون الفعل صفة له انه كسبه و معنى الكسب كونه محلاله والثواب و العقاب يترتب على المحلية كالاحراق الذى يترتب على الحطب بواسطة كونه محلا لليبوسة المفرطة وهل يحسن ان يقال لم ترتب الاحراق على الحطب لسبب كونه محلا لليبوسة والحال ان الحطب لم يحصل بنفسه هذه اليبوسة واى ذنب للحطب وهل هذا الاحراق الا الظلم و الجور والعدوان ان حسن ذلك حسن ان يقال لم جعل الله تعالى الكافر محل الكفر ثم احرقه بالنار والعاقل يعلم انه لايحسن الاول فلايحسن الثانى، فرّغ جهدك لنيل ما حققناه فى هذا المقام فى معنى الكسب الاشعرى لئلا يبقى لك شبهة فهذا نهاية التوضيح، ولكن المعتزلى عمى بصره فعظم ضرره القته الشبهة فى مهواة غائلة واغتاله القول فى مهمه هائلة و نعم ماقلت شعرا :

ظهر الحق من الاشعرى والنور جلى　　　طلع الشمس ولكن عمى المعتزلى

فانظر الى هذا الحلى الجاهل كيف افترى فى معنى الكسب و خلط المذاهب و الاقوال كالحمار الراتع فى جنة عالية قطوفها دانية والله تعالى يجازيه .

و اقول

ظهر لك من تضاعيف الكلمات ان الكسب بمعزل عن الحق وان التنزيه الذى موّهوا به من باب تسمية الشيء باسم ضده اذلم يشتمل الاعلى انكار العدل و الرحمة و اثبات العبث فى التكليف والبعثة .

و اماما ادعاه من التحقيق ففيه وجوه من الخلل اما (اولا) فلأن قوله (فاوجدالله بهما الفعل لكونهما تميزا) خطأ لان تميز الارادة و القدرة القديمتين عن الحادثتين لايوجب ان يوجدالله سبحانه افعال العباد ولايوجب التزاحم بينها حتى تحصل الغلبة نعم يوجب التزاحم لوقلنا ان قدرة الله على الشيء تستلزم فعله له كما يظهر من بعض مايحكى عن الرازى و يظهر من الخصم فى المبحث الآتى حيث انه فى اثناء كلامه على قول المصنف و ايضا دليلهم آت الى آخره قال (فالاختيار مقدور لله تعالى فيكون مخلوقا لله تعالى) ولكن لايمكن ان يقال ان القدرة تستلزم فعل كل مقدور لعدم اقتضاء ذاتها له وللزوم ان يكون كل ممكن فرض موجودا لانه مقدور اوانحصار قدرته بالموجودات وهو كما ترى .

و اما (ثانيا) فلان اثبات التهيؤ لارادة العبد لافائدة فيه اذلايصحح اللوازم الفاسدة من العقاب للعبد بلاذنب والعبث فى البعثة والتكايف و نحوها على انه ان زعم ان التهيؤ اثر للعبد فقد خرج عن مذهبه والافلايثمر تكلفه الاتطويل مسافة الجبر.

واما (ثالثا) فلان قوله (لان الغالب فى القرآن ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء) ان اراد به ان لفظ الكسب فى القرآن يراد به المعنى الذى اصطلحه الاشاعرة فهو باطل لانه اصطلاح جديد فاللازم حمله على معناه اللغوى وهو العمل واى دلالة فى ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء على كون المراد هو الكسب الاشعرى حتى يحمل عليه ، و ان اراد به ان وجود لفظ الكسب فى القرآن عند ارادة ترتب الجـزاء سبب لتسمية المعنى الذى تصوره الاشعرى بالكسب ففيه انالو تصورنا وجها للسببية فلايثبت بـه الاتصحيح الاصطلاح لاحمل الكتاب العزيز عليه ، كما هى عادتهم .

و اما(رابعا) فلان قوله (ان فعل العبد صفة للعبد فيكون محلا له لان كل موصوف محل لصفته) باطل لان افعال الله تعالى صفات له و لذا يوصف بالمحيي و المميت و الخالق والرازق ونحوها وهوليس محلالها بنحو محلية الاسود للسواد ، الذى مثل به .ثم ان مافرعه عليه بقوله (فيجوز ان يقال باعتبار كون الفعل صفة له انه كسبه) غيرتام فانه يستدعي ان يقال باعتبار كون افعال الله تعالى صفة له انه كسبها و هو باطل لان الكسب لايطلق الاحيث يكون الفاعل قاصداً لجلب النفع له اودفع المضرة عنه.

واما (خامسا) فلان قوله (والثواب والعقاب يترتب على المحلية كالاحراق الذى يترتب على الحطب) ظاهر الفساد فانه يستلزم صحة العقاب على الطول والقصر لانه محل لهما ولايكون الاختيار فارقامادام غيرمؤثر ولذا قاس الانسان على الحطب وقاس كفره على يبوسة الحطب وهذا القياس فاسد لعدم الضرر والاذى على الحطب لانتفاء الشعور والاحساس عنه ولذالايكون الاحراق ظلماله بخلاف عذاب الحساس الذى لاذنب منه ولااثرله بالمعصية اصلا، فيا عجبا ممن يتفوه بهذه الكلمات ويزعم انه لاتبقى معها شبهة وان صاحبها على متن الصراط. وماهوالا كبيته الذى سماه شعراً

قال المصنف قدس الله نفسه

وهذه الاجوبة فاسدة اما(الاول) فلان الاختيار والارادة من جملة الافعال فاذا جازصدورهما عن العبد فليجز صدور اصل الفعل عنه واى فرق بينهما واى حاجة وضرورة الى التمحل بهذا و هوان ينسب القبائح باسرها الى الله تعالى وان ينسب الله تعالى الى الظلم والجور والعدوان وغيرذلك وليس بمعلوم ، و(ايضا) دليلهم آت فى نفس هذا الاختيار فان كان صحيحا امتنع اسناده الى العبد و كان صادرا عن الله تعالى و ان لم يكن صحيحا امتنع الاحتجاج به،و(ايضا) اذا كان الاختيار الصادر عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مستندا الى فاعل الاختيار اما العبد او الله تعالى فلاوجه للمخلص بهذه الواسطة وان لم يكن موجبالم يبق فرق بين الاختيار والاكل مثلافى نسبتهماالى ايقاع الفعل وعدمه فيكون الفعل من الله تعالى لاغير من غيرشركة للعبد فيه و(ايضا) العادة غير واجبة الاستمرار فجازان يوجد الاختيار ولايخلق الله تعالى الفعل عقيبه ويخلق الله تعالى الفعل ابتداء من غير تقدم اختيار فحينئذ ينتفى المخلص بهذا العذر .

وقال الفضل

قدعلمت معنى الكسب كماذكره الشيخ واماهذه الاقوال التى نقلها عن الاصحاب فمارايناها فى كتبهم ولكن ماأورد على تلك الاقوال فمجاب، امامااورد على (القول الاول) وهوان الاختيار والارادة من جملة الافعال فباطل لانهما من جملة الصفات وهو يدعى انهما من جملة الافعال، واصحابه قائلون بان الارادة ممايخلقها الله فى العبد والعبد بهما يرجح الفعل، فالحمدلله الذى انطقه بالحق على رغم منه فانه صارقائلا بان افعال العبد ممايخلقه الله تعالى ولكن ربما يدفعه بانه من الافعال الاضطرارية وعين المكابرة ان يقال الاختيار فعل اضطرارى .

واما قوله (دليلهم آت فى نفس هذا الاختيار) وبيانه ان الاختيار فعل من الافعال فيكون مخلوقالله تعالى لانه ممكن وكل ممكن فهو مقدورلله تعالى فالاختيار مقدورلله فيكون مخلوقالله تعالى فكيف يقال ان الفعل يخلقه الله تعالى عقيب الاختيار، فجوابه ان الاختيار من الصفات التى يخلقهاالله تعالى اولا فى العبد كسائر صفاته النفسانية وكيفياته المعقولة والمحسوسة ثم يترتب عليه الفعل فلا يأتى ماذكره من المحذورلانا نختار ان الدليل صحيح وليس هومستنداً الى العبد وهوصادر عن الله تعالى .

واما قوله (وايضا اذاكان الاختيار الصادر عن العبد موجبالوقوع الفعل كان الفعل مستندا الى فاعل الاختيار) الى آخر الدليل فجوابه انانختار ان الاختيار صادرعن الله تعالى لاعن العبد وايضا نختاران الاختيار يدل العبد ليس موجبا للفعل، قوله لم يبق فرق بين الاختيار و الا كل مثلا فى نسبتهما الى ايقاع الفعل و عدمه، قلنا ممنوع لمامرمن ان الاختيار صفة توجب للعبد التوجه نحو تحصيل الافعال ويخلق الفعل عقيب توجيه العبد للاختيار والفعل مقارن لذلك الاختيار وليس الاكل كذلك فالفرق واضح .

واماقوله (العادة غيرواجبة الاستمرار فجازان يوجد الاختيار ولايخلق الله الفعل عقيبه) فنقول هذا هوالمدعى والمراد بالجواز هوالامكان الذاتى وان خالفته العادة و نحن لانريد مخلصا باثبات وجوب خلق الفعل عقيب الاختيار .

واقول

ينبغى ان نذكرهنا بعض مافى شرح المقاصد لنعرف صدق المصنف فيما حكاه عنهم فانه بعد بيان ان فعل العبد واقع بقدرة الله وحدها وان العبد كاسب قال : «لابد من بيان معنى الكسب دفعا لمايقال انه اسم بلامسمى فاكتفى بعض اهل السنة باننا نعلم بالبرهان ان لاخالق سوى الله تعالى ولا تأثير الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فيسمى اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا و ان لم يعرف حقيقته قال الامام الرازى (هى صفة تحصل بقدرة العبد بفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلاة والقتل مثلا كلا هما حركة ويتمايزان بكون احداهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير مابه التمايز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهى المسماة بالكسب) وقريب من ذلك مايقال (ان اصل الحركة بقدرة الله تعالى وتعينها بقدرة العبد وهو كسب) وفيه نظر وقيل (الفعل الذى يخلقه الله تعالى فى العبد و يخلق معه قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسبا للعبد بخلاف ما اذا لم يخلق معه تلك القدرة) وقيل (ان للعبد قدرة تختلف بها النسب والاضافات فقط كتعيين احد طرفى الفعل والترك وترجيحه ولايلزم منها وجود امر حقيقى فالامر الاضافى الذى يجب من العبد ولا يجب عند وجود الاثر هو الكسب) وهذا ماقالوا هو مايقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به ومايقع فى محل قدرته بخلاف الخلق فانه مايقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به ومايقع لا فى محل قدرته فالكسب لايوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور، ولهذا يكون مرجعا لاختلاف الاضافات ككون الفعل طاعة او معصية حسنا او قبيحا فان الاتصاف بالقبيح بقصده وارادته قبيح بخلاف خلق القبيح فانه لاينافى المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما يشتمل عليهما ، وملخص الكلام ما اشار اليه الامام حجة الاسلام و هو (انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد فى الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه عندنا بالاكتساب) الى ان قال (فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهى خلق للرب ووصف للعبد وكسب له وقدرته

خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له)» .

وانما أطلنا بنقل كلامه لتعرف حال اساطينهم فضلا عن مثل هذا الخصم ، ويكفى فى بطلان هذه الكلمات مجرد النظر فيها ، مع ان الكسب باى معنى فسر ان كان من فعل الله تعالى دون العبد فلا فائدة فى اثباته وان كان من اثر العبد فقد خالفوا مذهبهم ولم يكن موجب لاثباته وانكار تأثير العبد فى الفعل ولولا تعلق القصد برد ماأورده الخصم لكان الاولى الاعراض عن مثله الا انه لامناص من رده فنقول :

اما ماذكره من ان الارادة من جملة الصفات فصحيح سواء اراد بالصفات ماكان من مقولة الكيف او ما لوحظ فيه جهة التلبس لا الحدوث لكن لاينافى ان تكون الارادة فعلا باعتبار حدوثها ، ولذا يقول المتكلمون ان الله تعالى فاعل للعدل والرحمة و المغفرة باعتبار حدوثها منه وموصوف بها باعتبار تلبسه بها فصح قول المصنف (ان ارادة العبد من جملة الافعال) على انه لااثر للاصطلاح والتسمية فان كلام المصنف فى الصدور الذى يسلمه القائل بالقول الاول فاورد عليه انه اذا جاز صدورهما عن العبد فليجز صدور اصل الفعل عنه الى آخره .

واما قوله (واصحابه قائلون بان الارادة ممايخلقها الله تعالى فى العبد) فان ارادتها ربما يخلقها الله تعالى فلا يضرنا القول به وان ارادتها مخلوقة له دائما فكذب علينا كيف وقد سبق ان العبد فاعل لها قادر عليها وجودا و عدما ولو بالقدرة على اسبابها .

واما حمده لله تعالى على اقرار المصنف بان بعض افعال العبد ممايخلقه الله تعالى فمن المضحك اذلم يظهر من المصنف اختيار ان ارادة العبد صادرة عن الله تعالى ان لم يظهر منه الخلاف ، ومجرد قول اصحابه به لوسلم لايستلزم ان يقول المصنف به اذليس هو من اصول الدين ، على ان القول بان بعض افعالنا مخلوق لله تعالى لاينافى مذهبنا لان النزاع بيننا وبين الاشاعرة فى الايجاب الكلى حيث يقولون ان جميع افعال العباد مخلوقة لله تعالى ونحن نمنعه فلا ينافى الايجاب الجزئى .

ثم ان معنى قول الخصم (ولكن ربما يدفعه) الى آخره هو ان المصنف قد يجيب عن ذلك بان الارادة والاختيار ليسا محل النزاع لان النزاع انما هو فى الافعال الاختيارية وليست الارادة والاختيار صادرين بالاختيار وفيه ان المصنف لايجيب بهذا لان الارادة

عنده فعل اختياری ای من آثار قدرة العبد وانما يجيب بخطأ الخصم حيث زعم ان الارادة عندنا من افعال الله تعالى كما عرفت .

ثم ان اراد بقوله (وعين المكابرة ان يقال الاختيار فعل اضطراری) انكار كون الاختيار فعلا فباطل لما عرفت من معنى الفعل و ان اراد به دعوى ان الاختيار مسبوق بالاختيار لزمه التسلسل وان اراد به ان الاختيار من آثار قدرة العبد فنعم الوفاق و لزمهم اشكال المصنف بقوله (ان جاز صدور هما عن العبد فليجز صدور اصل الفعل عنه)

واما ماجاب عن قول المصنف (ودليلهم آت فی نفس الاختيار) ففيه ان اشكال المصنف انما هو على صاحب القول الاول الذى يذهب الى ان الاختيار صادر عن العبد، ومنه يعلم مافى جوابه ايضا عن الاشكال الثالث بقوله فجوابه ان الاختيار صادر عن الله لا عن العبد

واما ماذكره من الفرق بين الاختيار والاكل، ففيه ان التوجه الذى يوجبه الاختيار كمازعم ان كان اثراً للعبد كان خروجا عن مذهبه والا فای فائدة فی اثبات التوجه غير تطويل مسافة الجبر ضرورة ان الفرق المهم بين الاختيار والاكل مثلا هو الفرق فی مقام تاثير العبد فی الفعل بوجه من الوجوه لاالفرق كيف ماكان والا فالفروق كثيرة

واعلم ان الاشاعرة لمارأوا مفاسد الجبر زعموا أن المخلص منها يحصل بوجود القدرة والاختيار فی العبد لانهما هما المحققان للكسب وان كانا معا من فعل الله تعالى كاصل الفعل فحينئذ يكون وجود الاختيار لازما لامناص منه ليكون به المخلص فاذا جعلوه عاديا غير لازم الوجود واقعا لاسيما والعاديات قد تتخلف لم يكن مخلصا ، و هذا هو مقصود المصنف فی كلامه الاخير، وقد توهم الخصم ان المصنف ادعى ان مخلصهم باثبات وجوب خلق الفعل عقيب الاختيار فاجاب بما سمعته وكيف يدعيه المصنف وكل احد يعلم ان ماجعلوه مخلصا هو وجود الاختيار لاوجوب خلق الله الفعل عقيبه و بهذا تعرف مقدار تدبر هذا الخصم .

قال المصنف رفع الله درجته

واما (الثانى) فلان كون الفعل طاعة اومعصية اما ان يكون نفس الفعل فى الخارج اوامراً زائداً عليه ، فإن كان الاول كان ايضا من الله تعالى فلا يصدر عن العبد شيء فيبطل العذر، وان كان الثانى كان العبد مستقلا بفعل هذا الزائد ، و اذا جاز اسناد هذا الفعل فليجز اسناد اصل الفعل واى ضرورة للتمحل بمثل هذه المحاذير الفاسدة التى لاتنهض بالاعتذار واى فارق بين الفعلين ولم كان احدهما صادرا عن الله تعالى والآخر صادرا عن العبد و(ايضا) دليلهم آت فى هذا الوصف فان كان حقا عندهم امتنع اسناد هذا الوصف الى العبد وان كان باطلا امتنع الاحتجاج به و(ايضا) كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقا لامر الشريعة وكونه موافقاً لامر الشريعة انما هو شيء يرجع الى ذات الفعل ان طابق الامر كان طاعة والافلا وحينئذ لا يكون الفعل مستنداً الى العبد لافى ذاته ولافى شيء من صفاته فينتفى هذا العذر ايضا كما انتفى عندهم الاول و (ايضا) الطاعة حسنة و المعصية قبيحة و لهذا ذم الله تعالى ابليس وفرعون على مخالفتهما امر الله وكل فعل يفعله الله تعالى فهو حسن عندهم اذلامعنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله فلو كان اصل الفعل صادرا من الله امتنع وصفه بالقبح و كان موصوفا بالحسن فالمعصية التى تصدر من العبد اذا كانت صادرة من الله امتنع وصفها بالقبح فلاتكون معصية فلا يستحق فاعلها الذم والعقاب فلايحسن من الله تعالى ذم ابليس وابى لهب وغيرهما حيث لم يصدر عنهم قبيح ولا معصية فلاتتحقق معصية من العبد ألبتة و (ايضا) المعصية قدنهى الله تعالى عنها اجماعا والقرآن مملوء من المناهى والتوعد عليها وكل مانهى الله عنه فهو قبيح اذلامعنى للقبيح عندهم الاما نهى الله عنه مع انها قدصدرت عن ابليس وفرعون وغيرهما من البشر وكل ماصدر من العبد فهو مستند الى الله تعالى والفاعل له هو الله لاغير عندهم فيكون حسنا وقدفرضناه قبيحا وهذا خلف .

واما (الثالث) فهو باطل بالضرورة اذ اثبات مالايعقل غير معقول وكفاهم من الاعتذار الفاسد اعتذارهم بما لايعلمون وهل يجوز للعاقل المنصف من نفسه المصير الى هذه الجهالات والدخول فى هذه الظلمات والاعراض عن الحق الواضح والدليل اللائح والمصير الى مالايفهمه القائل ولاالسامع ولا يدرى هل يدفع عنهم ماالتزموا به أولا فان هذا الدفع وصف من صفاته والوصف انما يعلم بعد علم الذات فاذا لم يفهموه كيف يجوز لهم الاعتذار

به فلينظر العاقل فى نفسه قبل دخوله فى رمسه ولا يبقى للقول مجال ولا يمكن الاعتذار بهذا المحال .

وقال الفضل

القول الثانى الذى ذكره فى معنى الكسب هو مذهب القاضى ابى بكر الباقلانى من الاشاعرة ، ومذهبه ان الافعال الاختيارية من العبد واقعة بمجموع القدرتين على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعنى بكونه طاعة و معصية الى غير ذلك من الاوصاف التى لايوصف بها افعاله تعالى كما فى لطم اليتيم تأديبا اوايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول و معصية على الثانى بقدرة العبد وتأثيره ، هذا مذهب القاضى وهو غير مقبول عند عامة الاصحاب لشمول الادلة المبطلة لمدخلية اختيار العبد فى التأثير فى اصل الفعل تأثيره فى الصفة بلا فرق وهذا الابطال مشهور فى كتب الاشاعرة فليس من خواصه

واما باقى ما اورده على معنى الكسب حسب ماهومذهب القاضى فغير وارد عليه و نحن نبطله حرفا بحرف، فنقول اماقوله (كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقا لامر الشريعة وكونه موافقا لامر الشريعة انما هوشىء يرجع الى ذات الفعل) الى آخر الدليل، فجوابه انا لانسلم ان كونه موافقا لامر الشريعة شىء يرجع الى ذات الفعل فان المراد من رجوعه الى ذات الفعل ان كان المراد انه ليس صفة الفعل بل هوذات الفعل فبطلانه ظاهر وان كان المراد انه راجع الى الذات بمعنى انه وصف للذات فمسلم لكن لانسلم عدم جوازاسناده الى العبد باعتبار الصفة وهذااول الكلام ، ثم ان ماذكر (ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة وكل فعل يفعله الله تعالى فهوحسن عندهم اذلامعنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله فلوكان اصل الفعل صادرا من الله امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن) الى آخره فجوابه ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة عند الاشاعرة ولكن مدرك هذا الحسن والقبح هوالشرع لاالفعل فكل فعل يفعله الله تعالى فهو حسن بالنسبة اليه وربما يكون قبيحا بالنسبة الى المحل كالعاصى، قوله (فلوكان اصل الفعل صادرا من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح) قلنا المعصية صادرة من العبد مخلوقة لله تعالى وكل ما كان صادرا

من الله تعالى كالخلق امتنع وصفه بالقبح والمعصية صادرة من العبد ويجوز وصفها بالقبح فلا يلزم شيء مما ذكره بتفاصيله ، و اما قوله (و اما الثالث فهو باطل بالضرورة اذ اثبات مالا يعقل غير معقول) فنقول هذا القول ان صدر من الاشاعرة يكون مراد القائل ان هناك شيء ينسب اليه اوصاف فعل العبد ولا بد من اثبات شيء لئلا يلزم بطلان التكليف والثواب و العقاب ولكنه غير معلوم الحقيقة وعلى هذا الوجه لاخلل فى الكلام .

واقول

لا يخفى ان نسبة القول الثانى الى القاضى الباقلانى منافية لقوله سابقا هذه الاقوال مارايناها فى كتب الاصحاب ، و الظاهر ان المصنف مختص بابطال مذهب القاضى بالوجوه المذكورة لان ما تخيل الخصم مشاركة المصنف للاشاعرة فيه هو قوله (وايضا دليلهم آت فى هذا الوصف) وهو كما ترى توطئة للايراد لا نفسه لان المنظور اليه فى الايراد هو قوله بعده (فان كان - اى دليلهم - حقا امتنع اسناد هذا الوصف الى العبد وان كان باطلا امتنع الاحتجاج به) وبهذا تعلم ان الخصم لم يجب عن هذا الوجه كما انه لم يتعرض للجواب عما قبله الذى هو اول الوجوه .

واعلم ان المصنف ابطل قول القاضى بخمسة وجوه الاولان منها راجعان الى ابطال تفرقة القاضى بين الفعل وصفته ، وثالثها الى ابطال قوله باسناد الوصف الى العبد ، واخيراها الى ابطال قوله بان اصل الفعل من الله تعالى ، وقد عرفت ان الخصم اغفل جواب الاول ولم يفهم الثانى كما انه اغفل جواب الاخير ، وهو ماذكره المصنف بقوله (وايضا المعصية قد نهى الله تعالى عنها) الى آخره وحاصله ان المعصية يعنى اصل الفعل كالزنا منهى عنه وكل ما نهى الله تعالى عنه قبيح فاذا زعم القاضى وقومه ان الزنا مثلا فعل الله تعالى كان حسنا وهذا خلف .

واما الثالث وهو الذى ذكره بقوله (وايضا كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقا لامر الشريعة) فقد اجاب عنه الخصم بقوله فجوابه انا لا نسلم الى آخره ورددفيه بمراده بالرجوع بين امرين لم يردهما قطعا فان مراده بالرجوع فى قوله (و كونه موافقا لامر الشريعة يرجع الى ذات الفعل) هو استناد الموافقة الى ذات الفعل لا انها ذاته او وصفه

كما تخيله الخصم ، وحاصل مقصود المصنف كما هو صريح كلامه ان معنى كون الفعل طاعة هو كونه موافقا للامر وكونه موافقاله مستند الى ذات الفعل لاالى العبد فكيف يقول القاضي باستناد الطاعة الى العبد ومنه يعلم مافي قول الخصم لانسلم عدم جواز اسناده الى العبد باعتبار الصفة .

واما ماأجاب به عن الرابع بقوله (ثم ان ماذكر ان الطاعة حسنة) الى آخره فخطأ ظاهر لان حاصل مراد المصنف بهذا الوجه انه لو كان اصل الفعل صادرا عن الله تعالى كما يزعمه القاضي وقومه لكان حسنا وامتنع قبحه فلا يكون معصية لانها قبيحة فلا تتحقق من العبد معصية ألبتة ولا يحسن ذمه وعقابه والحال انا علمنا ان الله سبحانه ذم ابليس وابا لهب وغيرهما ، وهذا وارد على القاضي وقومه سواء كان الحسن والقبح عقليين ام شرعيين لامتناع كون فعل الله تعالى قبيحا بقبح عقلي او شرعي ولا نعقل ماذكره الخصم واصحابه ان الفعل الواحد الشخصي يكون حسنا بالنسبة الى فاعله المؤثر فيه قبيحا بالنسبة الى محله الذى لااثر له فيه اصلا كما انه لامعنى لجعل المعصية صادرة من العبد مخلوقة لله تعالى فانه اشبه باللغو، اذ كيف يمكن اثبات صدورها ممن لم يوجدها ونفي صدورها عن خالقها وموجدها وهل معنى للخلق الا الصدور والايجاد، هذا ويمكن ان يريد المصنف بهذا الوجه الاشكال على دعوى القاضي صدور وصف المعصية من العبد لاالاشكال على دعواه صدور اصل الفعل من الله تعالى كما بينا فيكون معنى كلامه ان اصل الفعل اذا كان صادراً عن الله سبحانه كما زعمه القاضي بطل قوله بصدور وصف المعصية عن العبد لان فعل الله تعالى لايوصف بالقبيح فلا يوصف بالمعصية و يلزمه انتفاء المعصية عن العبد كما يلزمه ان لايحسن من الله سبحانه ذم ابليس وسائر العصاة والحال ان الله تعالى قد ذمهم .

واما قوله يكون مراد القائل ان هناك شيء ينسب اليه الى آخره ففيه انه اذا لم يطلع على كلمات القائل ومحله من العلم فكيف حكم بان هذا مراده على ان الشيء المجهول الذى اثبته ان كان للعبد تأثير فيه بطل مذهبهم والا بطل التكليف والبعثة والعقاب .

القدرة متقدمة

قال المصنف اعلى الله منزلته

(المطلب الثالث عشر) فى ان القدرة متقدمة، ذهب الامامية والمعتزلة كافة الى ان القدرة التى للعبد متقدمة على الفعل ، وقالت الاشاعرة هنا قولا غريبا عجيبا وهو ان القدرة لا توجد قبل الفعل بل مع الفعل غير متقدمة عليه لا بزمان ولا بآن فلزمهم من ذلك محالات (منها) تكليف مالا يطاق لان الكافر مكلف بالايمان اجماعا منا ومنهم، فان كان قادرا عليه حال كفره ناقضوا مذهبهم من ان القدرة مع الفعل غير متقدمة عليه ، وان لم يكن قادرا عليه لزمهم تكليف مالا يطاق وقد نص الله تعالى على امتناعه فقال (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) والعقل دل عليه وقد تقدم ، وان قالوا انه غير مكلف حال كفره لزم خرق الاجماع لان الله تعالى امره بالايمان بل عندهم انه امرهم فى الازل ونهاهم فكيف لا يكون مكلفا

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان القدرة حادثة مع الفعل وانها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به فى هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل امتنع وجوده فيه وان لم يمتنع وجوده قبله بل امكن فلنفرض وجوده فيه فالحالة التى فرضناها انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هى حال الفعل هذا خلف محال لان كون المتقدم على الفعل مقارنا يستلزم اجتماع النقيضين اعنى كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يسلتزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا قبله فلا تكون القدرة عليه موجودة حينئذ ولاشك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور فتعين ان تكون موجودة معه وهو المطلوب ، هذا دليل الاشاعرة على هذا المدعى .

واما ماذكر من لزوم المحالات ان الكافر مكلف بالايمان بالاجماع فان كان قادرا على الايمان حال الكفر لزم ان تكون القدرة متقدمة على الفعل وهو خلاف مذهبهم وان

لم يكن قادرا لزم تكليف مالايطاق، فجوابه انا نختار انه غير قادر على الايمان حال الكفر ولايلزم وقوع تكليف مالا يطاق لان شرط صحة التكليف عندنا ان يكون الشيء المكلف به متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا للقدرة وهذا الشرط حاصل في الايمان فانه وان لم يكن مقدوراً له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذى هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا .

واقول

ماذكره من دليل الاشاعرة هو عين مافي المواقف وشرحها بالفاظه وقداشكلافيه بما اغفله الخصم اضاعة للحق ، وحاصله انه ان كان المراد بوجود الفعل قبل وجوده هو وجوده بشرط كونه قبل الوجود فهو مسلم المحالية ولا كلام فيه وان كان المراد به وجوده في زمان عدم الفعل بدلا عن العدم فهو ليس بمحال .

واماما اجاب به عن ازوم التكليف بمالايطاق فهو مبنى على ماذهبوا اليه من تعلق القدرة بطرف دون آخر وهو باطل ولو سلم فقدرة الكافر انما تعلقت بترك الايمان والمطلوب تعلقها بالايمان ليكون مما يسع المكلف الذى نفت الآية التكليف بغيره وبالضرورة ان مجرد تعلق القدرة بالكفر وبترك الايمان لايجعل الايمان ممايسع المكلف ومصداقاله ، واجيب عن اصل الاشكال بان الكافر مكلف فى الحال بالايمان فى ثانى الحال ، وفيه مع انه مناف لمايزعمونه كما ستعرف من ان التكليف مع الفعل ان المفروض تكليف الكافر بالايمان في حال كفره لافي ثاني الحال ولو سلم فان كان ثاني الحال حال كفر ايضا بقى الاشكال وان كان حال ايمان فالايمان واجب حينئذ لامقدور لان الشيء اذا وجد وجب ومنه يعلم وجه تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان لان المكلف به ليس بمقدور قبل وجوده وواجب حينه وقد صحح القوشجي تشنيعهم بتقرير انه قبل الاتيان غير مقدور وحينه يحصل الامتثال وحينئذ فهو ايضا وارد بالنسبة الى التكليف بالايمان

قال المصنف شرف الله قدره

و (منها) الاستغناء عن القدرة لان الحاجة الى القدرة انما هى لاخراج الفعل من العدم الى الوجود وهذا انما يتحقق حال العدم لان حال الوجود هى حال الاستغناء عن

القدرة لان الفعل حال الوجود يكون واجبا فلاحاجة به الى القدرة على ان مذهبهم ان القدرة غير مؤثرة ألبتة لان المؤثر في الموجودات كلها هو الله تعالى فبحثهم عن القدرة حينئذ يكون من باب الفضول لانه خلاف مذهبهم .

وقال الفضل

الحاجة الى القدرة اتصاف العبد بصفة تخرجه عن الاضطرار حتى يصح كونه محلا للثواب والعقاب اذ لو لم تكن هذه القدرة حادثة مع الفعل لايتحقق له صورة الاختيار والله حكيم يخلق الاشياء لمصالح لاتحصى ولا يلزم من عدم كون القدرة مؤثرة في الفعل الاستغناء عنها من جميع الوجوه ولا يلزم ان يكون البحث عنها فضولا .

واقول

اذا لم تكن القدرة مؤثرة فكيف يعلم وجودها وكيف يخرج عن الاضطرار ومن اين تكون مصححة للثواب والعقاب على ان الثواب عندهم تفضل محض والعقاب تصرف في الملك بلا حاجة الى القدرة ، واما ما زعمه من انه لو لم تكن القدرة حادثة لاتتحقق له صورة الاختيار فخطأ اذ لا يتوقف ايجاد صورة الاختيار على وجود القدرة اذا لم يكن لهما اثر اصلا كما زعموا على انه لافائدة في صورة الاختيار بلا تأثير كما لانتصور حكمة في خلق القدرة غير التأثير ولو سلم فالبحث عنها بلحاظ جهة التأثير فضول .

قال المصنف طاب ثراه

و(منها) الزام حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم لان القدرة مقارنة للفعل وحينئذ يلزم احد الامرين وكلاهما محال لان قدرة الله تعالى يستحيل ان تكون حادثة والعالم يمتنع ان يكون قديما ولان القدم مناف للقدرة لان القدرة انما تتوجه الى ايجاد المعدوم فاذا كان الفعل قديما امتنع استناده الى القادر، ومن اعجب الاشياء بحث هؤلاء القوم عن القدرة للعبد والكلام في احكامها مع ان القدرة غير مؤثرة في الفعل ألبتة وانه لامؤثر غير الله تعالى فاي فرق بين القدرة واللون وغيرهما بالنسبة الى الفعل اذا كانت غير مؤثرة ولا مصححة للتأثير؟ وقال ابو علي بن سينا راداً عليهم (لعل القائم لايقدر على القعود)

وقال الفضل

حاصل هذا الاعتراض ان كون القدرة مع الفعل يوجب حدوث قدرة الله تعالى اوقدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة والمقدور معافيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته اومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية اجماعا متعلقة فى الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا فى القدرة الحادثة لكان ممتنعا فى القديمة ايضا ، واجاب شارح المواقف عن هذا الاعتراض بان القدرة القديمة الباقية مخالفة فى الماهية للقدرة الحادثة التى لايجوز بقاؤها عندنا فلايلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ، ثم ان القدرة القديمة متعلقة فى الازل بالفعل تعلقا معنويا لايترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوى قدم آثارها فاندفع الاشكال بحذا فيره ،

واماماذكره من التعجب من بحث الاشاعرة عن القدرة مع القول بانها غير مؤثرة فى الفعل فبالحرى ان يتعجب من تعجبه لان القدرة صفة حادثة فى العبد و هى من صفات الكمال فالبحث عنها لكونها من الاعراض والكيفيات النفسانية وعدم كونها مؤثرة فى الفعل من جملة احوالها المحمولة عليها فلم لايبحث عنها .

و اما قوله (ان لافرق بينها و بين اللون) فقد ابطلنا هذا القول فيما سبق مرارا بان اللون لانسبة له الى الفعل والقدرة تخلق مع الفعل ليترتب على خلقها صورة الاختيار ويخرج بها العبد من الجبر المطلق و يترتب على فعله الثواب و العقاب والتكليف والله اعلم، قال الامام الرازى : (القدرة تطلق على مجرد القوة التى هى مبدأ للافعال المختلفة الحيوانية وهى القوة العضلية التى هى بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضمت اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الاخر ، ولاشك ان نسبتها الى الضدين سواء وهى قبل الفعل ، والقدرة ايضا تطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولاشك انها لاتتعلق بالضدين معاوالا اجتمعا فى الوجود بل هى بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى مقدور آخر، وذلك لاختلاف الشرائط وهذه القدرة مع الفعل لان وجود المقدور لايتخلف عن المؤثر التام ، ولعل الشيخ الاشعرى اراد بالقدرة القوة

المستجمعة لشرائط التأثير ولذلك حكم بانها مع الفعل وانها لاتتعلق بالضدين، والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل و تعلقها بالامور المتضادة، فهذا وجه الجمع بين المذهبين وبهذا يخرج جواب ابي على بن سينا حيث قال (لعل القائم لايقدر على القعود) فانه غير قادر بمعنى انه لم يحصل له بعد القوة المستجمعة لشرائط التأثير وهو قادر بمعنى انه صاحب القوة العضلية)

اقول

لا أثر لمخالفة القدرة القديمة للحادثة في الماهية لان دليل الاشاعرة السابق المانع من تقدم القدرة الحادثة آت في القديمة ايضا كدليلهم الآخر الآتي في كلام القوشجي، على ان المخالفة ممنوعة بمقتضى مذهبهم لان القدرتين من الاعراض واقعافي مذهبهم والعرض لايبقى زمانين عندهم ، قال القوشجي «احتجب الاشاعرة على ان القدرة مع الفعل لاقبله بوجهين (احدهما) انها عرض والعرض لايبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال، واجيب عنه اما ((اولا) فبالنقض بقدرة الله تعالى ومايقال من ان العرض لايطلق على صفاته تعالى وان صفاته ليست مغايرة لذاته فمما لايجدي نفعا لان الكلام في المعاني لا في اطلاق الالفاظ » .

واما قول شارح المواقف (ثم ان القدرة القديمة متعلقة في الازل) ففيه انه اذا جاز ذلك في القديمة فليجز مثله في الحادثة بان تكون نفسها وتعلقها المعنوي متقدمين على كما هو مطلوب اذ لاندعى تقدمها على الفعل بتعلقها الموجب لوجوده .

واما ما اجاب به الخصم عن تعجب المصنف فقد مر ما فيه من ان البحث عن تقدمها او مقارنتها انما هو فرع تأثيرها ومبنى عليه فاذا زعموا انها غير مؤثرة كان بحثهم عن جهة التقدم والمقارنة فضولا وان كان البحث عنهما من جهة اخر صحيحا .

واما ماذكره من الفرق بين القدرة و اللون ، ففيه ان مطلوب هو الفرق بالنسبة الى الدخل بالفعل لا الفرق باى وجه كان وما ذكره من صورة الاختيار قد عرفت انه لافائدة فيه مع عدم تأثير القدرة على انه لايتوقف خلق صورة الاختيار على خلق القدرة بعد فرض عدم الاثر لهما كما ان القدرة بلا تأثير لاتصحح العقاب و الثواب ولاتخرج العبد عن

الجبر الحقيقي .

و اما كلام الرازى فهو فى الحقيقة تسليم منه لخصومهم لان محل النزاع هو المعنى الاول الذى لايخالف المعنى الثانى بذات القدرة وانما يخالفه بعدم اجتماع شرائط تأثيرها كما ان احتمال الرازى لارادة الاشعرى للمعنى الثانى خطا كما ذكره شارح المواقف لان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الاشعرى فكيف يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير.

واما ماذكره من انه يخرج بهذا جواب ابن سينا ففيه ماحكاه السيد السعيد عن ابن سينا فى كلام له متصل بهذا الجواب فانه صرح به بان القدرة ليست الا القوة التى يكون لها التاثير بالقوة ورد على من فسرها بالقوة المستجمعة لشرائط التأثير ، و نقل السيد ره ايضا عن ابن سينا انه ابطل القول بان القدرة مع الفعل حيث انه فى فصل القوة والفعل والقدرة و العجز من آلهيات الشفاء قال« وقد قال بعض الاوائل و غاريقون منهم ان القوة تكون مع الفعل ولا تتقدم ، وقال بهذا ايضا قوم من الواردين بعده بحين كثير ، فالقائل بهذا القول كأنه يقول ان القاعد ليس بقوى على القيام اى لايمكن فى جبلته ان يقوم مالم يقم فكيف يقوم وان الخشب ليس بجبلته ان ينحت بابا فكيف ينحت، وهذا القائل لامحالة غير قوى على ان يرى ويبصر فى اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعمى»

القدرة صالحة للضدين

قال المصنف عطر الله مرقده

(المطلب الرابع عشر) فى ان القدرة صالحة للضدين ذهب جميع العقلاء الى ذلك عدا الاشاعرة فانهم قالوا القدرة غير صالحة للضدين ، وهذا مناف لمفهوم القدرة فان القادر هو الذى اذا شاء ان يفعل فعل واذا شاء ان يترك ترك فلو فرضنا القدرة على احد الضدين لا غير لم يكن الآخر مقدورا فلم يلزم من مفهوم القادر انه اذا شاء ان يترك ترك .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان القدرة الواحدة لاتتعلق بالضدين بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لاقبله بل قالوا ان القدرة الواحدة لاتتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين اومتماثلين اومختلفين لامعا ولاعلى سبيل البدل بل القدرة الواحدة لاتتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولاشك ان مانجده عند صدور أحد المقدورين مغاير لمانجده عند صدور الاخر، ومذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية ان قدرة العبد تتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة ، وانا اقول و لعل النزاع لفظى لاعلى الوجه الذى ذكره الامام الرازى ، فان الاشاعرة يجعلون كل فرد من افراد القدرة الحادثة متعلقـا بمقدور واحد وهو الكائن عند حدوث الفعل فكل فرد له متعلق والمعتزلة يجعلون القدرة مطلقا متعلقة بجميع المقدورات وهذا لاينافى جعل كل فرد ذا تعلق واحد والمعتزلى لايقول ان الفرد من افراد القدرة الحادثة اذا احدث وحصل منه الفعل فعين ذلك الفـرد يتعلق بضده بل يقول ان القدرة الحادثة مطلقا تتعلق بالضدين و هذا لاينفيه الاشاعرة فالنزاع لفظى تأمل.

واما ما ذكره من (انه يوجب عدم كون القادر قادراً لانه اذا لم تصلح القدرة للضدين لايكون الفاعل قادرا على عدم الفعل و هو الترك فيكون مضطراً لا قادرا) فالجواب عـن ذلك انه ان اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد به ان مقدوره و متعلق قدرته متعين و انه لامقدور له بهذه القدرة سواه فهذا عين ما ندعيه و نلتزمـه ولامنازعة لنافى تسميته مضطرا فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لاينافـى القدرة الايرى ان من احاط به بناء من جميع جـوانبه بحيث يعجز عـن التقلب مـن جهة الى اخرى فانه قادر على الكون فى مكانه باجماع منا و منهم مع انه لاسبيل لـه الى الانفكاك عن مقدوره.

واقول

لايخفى ان تعلق القدرة بالشىء قد يكون بمعنى انه ان شاء فعله فعله وان شاء تركه تركه وهو معنى صحة الطرفين وصلاحيتهما وقد يكون بمعنى تأثيرها فى متعلقها ، وهذا بالضرورة لايقع بالطرفين لان التاثير للنقيضين فى آن واحد محال لعدم امكان اجتماعهما

ولاريب ان النزاع بيننا وبين الاشاعرة في المعنى الاول اذلوكان مقصود الاشاعرة هو المعنى الثاني لاستدلوا بما هو ضروري من ان التأثير للنقيضين في آن واحد محال ولم يحتاجوا الى كلفة بنائه على مقارنة القدرة للمقدور التي تمحلوا للاستدلال عليها ، وحينئذ فلاوجه لمازعمه الخصم من كون النزاع لفظيا لانه اذا كان محل النزاع هو التعلق بالمعنى الاول كماعرفت فلابد ان يكون المراد هو القدرة المطلقة لانها هي التي تصلح للنقيضين لافرد القدرة الخاص الجامع لشرائط التأثير لانه انما يكون فردا خاصا عند التأثير باحد الطرفين فلا يمكن ان يصلح في هذا الحين للتاثير بالطرف الآخر ، ولايخفى ان هذا الذي جمع به الخصم واظهر التفرد به راجع الى ماجمع به الرازي لان القدرة المطلقة هي القوة العضلية وفردها هو القوة المستجمعة لشرائط التاثير .

واما ما اجاب به عن الزام المصنف فمناف لما توهمه من كون النزاع لفظيا اذلو سلموا تعلق القدرة المطلقة بالطرفين كما هو محل دعوى المصنف لقال نحن لانمنع هذا حتى ينافي مفهوم القدرة وانما نمنع تعلق فردها بالطرفين وهو لاينافي مذهبكم ، ولكن قد يعذر الخصم على اتيان هذه المنافاة لانه لايعرف من الاستدلال والرد الا ما في المواقف وشرحها كما هو دأبه في هذا الكتاب وقد وجد هذا الكلام في شرح المواقف فاورده بلفظه جهلا بانه ينفي ما توهمه .

ثم انه واضح البطلان لانا نختار منه الشق الاول من ترديده ونحكم بسفسطة مانعه اذلو كان الفعل الذي لايتمكن فاعله من تركه مقدوراً له لكان كل فعل تلبس به الشخص ولم يقدر على تركه مقدوراً له وكذا كل ترك تلبس به ولم يقدر على نقيضه فيكون من سقط من شاهق قادرا على هذا السقوط في حين السقوط وكان تارك الطيران الى السماء قادرا على الترك وهو عين السفسطة ، ومن هذا القبيل مثال البناء الذي ذكره ، فان دعوى قدرة من احاط به البناء وعجز عن التقلب شبيهة بدعوى القدرة في هذه الامثلة نعم هو قادر على الكون في البناء المذكور وعلى السقوط في المثال السابق قبل الكون وقبل السقوط واما حينهما فهما غير مقدورين له في هذا الحين و ضرورة العقلاء حاكمة بذلك و دعوى الاجماع منا ومنهم مع وضوح الكذب علينا غير غريبة .

الانسان مريد لافعاله

قال المصنف اعلى الله مقامه

(المطلب الخامس عشر) فى الارادة ذهبت الامامية وجميع المعتزلة الى ان الانسان مريد لافعاله بل كل قادر فانه مريد لانها صفة تقتضى التخصيص وانها نفس الداعى ، وخالفت الاشاعرة فى ذلك فاثبتوا صفة زائدة عليه وهذا من اغرب الاشياء واعجبها لان الفعل اذا كان صادرا عن الله تعالى ومستندا اليه و كان لامؤثر الا الله تعالى فاى دليل حينئذ يدل على ثبوت الارادة وكيف يمكن ثبوتها لنا لان طريق الاثبات هو ان القادر كما يقدر على الفعل كذا يقدر على الترك فالقدرة صالحة للايجاد والترك وانما يتخصص احد المقدورين بالوقوع دون الاخر بامر غير القدرة الموجودة وغير العلم التابع ، فالمذهب الذى اختاروه لانفسهم سد عليهم ما علم وجوده بالضرورة وهو القدرة والارادة ، فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز له اتباع من ينكر الضروريات ويجحد الوجدانيات ، وهل يشك عاقل فى انه قادر مريد وانه فرق بين حركاته الارادية وحركة الجماد وهل يسوغ لعاقل ان يجعل مثل هؤلاء وسائط بينه وبين ربه ، وهل تتم له المحاجة عند الله تعالى بانى اتبعت هؤلاء ولا يسأل يومئذ كيف قلدت من تعلم بالضرورة بطلان قوله ، وهل سمعت تحريم التقليد فى الكتاب العزيز مطلقا فكيف لامثال هؤلاء فمايكون جوابه غداً لربه وما علينا الا البلاغ المبين ، وقد طولنا فى هذا الكتاب ليرجع الضال عن زلله ويستمر المستقيم على معتقده

وقال الفضل

هذا المطلب لايتحصل مقصوده من عباراته الركيكة والظاهر انه اراد ان الاشاعرة لايقدرون على اثبات صفة الارادة لان اسناد الفعل الى الله تعالى وانه لامؤثر الاهو يوجب عدم اثبات صفة الارادة وقد علمت فيما سلف بطلان هذا فان وجود القدرة و الارادة فى العبد معلوم بالضرورة وكونهما غير مؤثرتين فى الفعل لايوجب عدم ثبوتهما فى العبد كما مر مرارا والله اعلم وما ذكره من الطامات قد كرره مرات و من كثرة التطويل الذى

كله حشو حصل له الخجل وما احسن ما قلت فى تطويلاته شعرا

لقد طولت و التطويل حشو　　　و فيما قلته نفع قليل
و قالوا الحشو لا التطويل لكن　　　كلامك كله حشو طويل

واقول

لم يخف على المصنف ان وجود القدرة و الارادة فى العبد ضرورى كيف وقد صرح به هنا وصرح فيما سبق بانهما مؤثران بالضرورة ولكن لما علم من حالهم انهم يكابرون الضرورة ويطالبون باقامة الادلة على الامور البديهية كما كابروا فى أمر تأثيرهما وفى غيره من الامور السابقة جرى على منوالهم فى المقام والزمهم بعدم وجود الدليل على وجود الارادة بناء على مذهبهم من كون المؤثر هو الله تعالى وحده، بل يلزمهم الحكم بعدم وجود الارادة اذلا يتصور وجه حاجة اليها غير تخصيص احد الطرفين المقدورين فاذا منعوا صلاحية القدرة للطرفين وقالوا انها هى المخصصة لاحدهما لم يكن معنى لتخصيص الارادة فيلزمهم نفى وجودها علم وجوده بالضرورة وينسد طريق ثبوته لاسيما والله سبحانه لايفعل العبث و دعوى الاشاعرة ترتب التكليف و الثواب والعقاب على وجودها المجرد عن التأثير قدعرفت بطلانها .

واماما نسبه الى المصنف من الطامات وايراد الحشو فى العبارات فهو موكول الى المنصف ، و كفاك فى معرفة تضلعه فى البيان وسمو مداركه ماسماه شعرا و استحسنه من هذين البيتين و نحوهما .

المتولد من الفعل من جملة افعالنا

قال المصنف رفع الله درجته

(المطلب السادس عشر) فى التولد ، ذهبت الامامية الى ان المتولد من افعالنا وخالفت اهل السنة فى ذلك وتشعبوا فى ذلك وذهبوا كل مذهب فزعم معمر انه لافعل للعبد الا الارادة ومايحصل بعدها فهو من طبع المحل ، وقال بعض المعتزلة لافعل للعبد الا

الفكر ، وقال النظام لافعل للعبد الامايوجد فی محل قدرته ومايجاورها فهو واقع بطبع المحل ، وذهبت الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى وقد خالف الكل ماهومعلوم بالضرورة عندكل عاقل فانا نستحسن المدح والذم على المتولد كالمباشر كالكتابة والبناء والقتل وغيرها وحسن المدح والذم فرع على العلم بالصدور عنا ومن كابر فی حسن مدح الكاتب والبناء المجيدين فی صنعتهما البارعين فيهافقد كابر مقتضى عقله

وقال الفضل

اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم وراوا فيهاترتبا قالوا بالتوليد وهو ان يوجد فعل لفاعله فعلا آخر نحوحركة اليد وحركة المفتاح ، والمعتمد فی ابطال التوليد عند الاشاعرة استناد جميع الكائنات الى الله تعالى ابتداء واما ترتب المدح والذم للعبد فلانه محل للفعل ومباشر وكاسب له وكذا مايترتب على فعله و ان احدثه الله تعالى بقدرته فلايلزم مخالفة الضرورة كما مرمرارا .

واقول

فيه ما عرفت انه لايصح اسناد جميع افعال العباد الى الله سبحانه و ان الكسب لايغنى فی دفع شیء من الاشكالات السابقة اذلاأثر للعبد فيه كاصل الفعل لاستناد جميع الكائنات عندهم الى الله سبحانه وحينئذ فلا محل لمدح العبد وذمه على المتولد بطريق اولى لانه فعل الله تعالى بلاأثر للعبد فيه اصلا عندهم.

التكليف سابق على الفعل

قال المصنف طاب ثراه

(المطلب السابع عشر) فی التكليف لاخلاف بين المسلمين فی ان الله تعالى كلف عباده فعل الطاعات واجتناب المعاصی وان التكليف سابق على الفعل ، و قالت الاشاعرة ههنا مذهبا غريبا عجيبا وهو ان التكليف بالفعل حالة الفعل لاقبله و هذا يلزم منه محالات .

وقال الفضل

لما ذهبت الاشاعرة الى ان القدرة مع الفعل والتكليف لايكون الا حال القدرة فيلزم ان يكون التكليف مع الفعل وهذا شيء لزم من القول الاول .

واقول

قدعرفت بطلان اللزوم فيلزمه بطلان اللازم على ان اللزوم ممنوع لان توقف صحة التكليف على القدرة لايستدعى الا تحقق القدرة على الفعل فى وقته لافى وقت التكليف فلايتم القول بان التكليف مع الفعل

قال المصنف قدس الله سره

(الاول) ان يكون التكليف بغير المقدور لان الفعل حال وقوعه يكون واجبا والواجب غير مقدور .

وقال الفضل

لانسلم ان الواجب غير مقدور مطلقا بل ما اوجبته القدرة الحادثة مقدور لتلك القدرة التي أوجبته وكذلك فعل العبد بعد الحصول فيكون مقدورا واذا صار مقدورا تعلق به التكليف ولا محذور فيه .

واقول

لاريب ان المقدور لا يبقى على المقدورية حين عروض الوجوب عليه وان كان وجوبه بالقدرة اذلو بقى مقدوراً لم يصر واجبا فاذا فرض تعلق التكليف بالفعل حين وقوعه فقد تعلق به وهو واجب غير مقدور وهو محال ومجرد مقدوريته بالذات لاتسوغ التكليف به وهو فى حال الوجوب ولوسلم بقاؤه على المقدورية فلاريب ان التكليف بالشيء محرك وباعث عليه والموجود لايتصور التحريك نحوه وكما لايجوز التكليف بالشيء بعد وقوعه وان كان مقدورا فى نفسه لايجوز التكليف به حين وقوعه .

قال المصنف اعلى الله مقامه

(الثاني) يلزم ان لايكون احد عاصيا ألبتة لان العصيان مخالفة الامر فاذالم يكن الامر ثابتا الا حالة الفعل وحال العصيان هو حال عدم الفعل فلا يكون مكلفا حينئذ والا لزم تقدم التكليف على الفعل وهو خلاف مذهبهم، لكن العصيان ثابت بالاجماع ونص القرآن قال الله تعالى (افعصيت امرى . ولااعصى لك امرا . الآن وقد عصيت قبل) ويلزم

انتفاء الفسق الذى هو الخروج عن الطاعة ايضا ، فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز لاحد تقليد هؤلاء الذى طعنوا فى الضروريات فان كل عاقل يسلم بالضرورة من دين محمد ص ان الكافر عاص وكذا الفاسق (يأيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم من ذنوبكم) فاى سداد فى هذا القول المخالف لنصوص القرآن

وقال الفضل

الامر عندنا ازلى فكيف ينسب الينا ان الامر عندنا لم يكن ثابتا الا حالة الفعل ، واما قوله حال العصيان حال عدم الفعل فنقول ممنوع لان الامر اذا توجه الى المكلف وتعلق به فهو اما ان يفعل المامور به اولا يفعل فان فعل المامور به فهو مطيع و ان فعل غيره فهو عاص فالطاعة والعصيان يكونان مع الفعل والتكليف حاصل معه فكيف يصح ان يقال ان العصيان حال عدم الفعل ، والعصيان صفة الفعل وحاصل معه ، والحاصل ان عصيان الامر مخالفته واذا صدر الفعل عن المكلف فان وافق الامر فهو طاعة وان خالفه فهو عصيان فالعصيان حاصل حال الفعل ولا يلزم اصلا من هذا الكلام ان لا يكون العصيان ثابتا ، واما قوله والعصيان ثابت واقامة الدليل على هذا المدعى فهو من باب طاماته واقامته الادلة الكثيرة على مدعى ضرورى فى الشرع متفق عليه .

واقول

نعم لما كان الامر عندهم ازليا وجب ان يكون الامر سابقا على الفعل فينافى قولهم بان الامر مع الفعل وليس علينا ان ندفع هذه المنافاة ودعوى ان الامر ازلى وتعلقه حادث لو صحت لا تدفع المنافاة مادام الامر بنفسه ثابتا فى الازل كما زعموه ، ولا يمكن انكار قولهم بان الامر مع الفعل بدليل ماتكلفوه من الاجوبة عن المحالات التى ذكرها المصنف فانهم لو ذهبوا الى ان التكليف قبل الفعل لما لزمهم شىء من المحالات وما احتاجوا الى تكلف تلك الاجوبة الواهية التى منها ما اجاب به عن قول المصنف حال العصيان حال عدم الفعل ، وحاصله ان المكلف فاعل حال عصيانه فعلا آخر مقارنا لترك المامور به فيكون العصيان حال الفعل وهذا مبنى على ان مرادهم بالفعل فى قولهم التكليف مع الفعل هو الاعم من فعل المامور به وفعل ضده لزعمهم ان القدرة المعتبرة فى التكليف هى القدرة على الشىء او ضده ، وفيه انهم لو ارادوا الاعم لا خصوص الفعل المامور به لما احتاجوا

الى كلفة الجواب عن المحالات الاخر لان المأمور متلبس قبل فعل المأمور بـه بفعل ضده فيكون التكليف مع الفعل اى فعل الضد وقبل فعل المأمور به فلا يكون تكليفا بالواجب ولا طلبا لتحصيل الحاصل ، فتكلفهم بالجواب عن هذين المحالين دليل على ان مرادهم بالفعل هو خصوص فعل المأمور به فيبطل ماأجاب به الخصم .

هذا واعلم ان كلام المصنف انما هو فى عصيان الامر كما هو صريح كلام الخصم وانما خص المصنف الاشكال به دون عصيان النهى لانه فى مقام الرد على قولهم التكليف مع الفعل ومن المقرران التكليف فى النهى انما هو بالترك لانه طلب الترك فيكون التكليف معه لا مع الفعل لاعتبار القدرة على المكلف به وزعمهم ان القدرة على الشىء معه وحينئذ فتقريرا لاشكال على كون التكليف مع الترك هكذا: ان عصيان النهى مخالفته فاذا لم يكن النهى ثـابتا الاحالة الترك وحال العصيان هى حال فعل المنهى عنه لم يكن مكلفـا حينئذ والالزم ثبوت النهى لامع الترك واذالم يكن منهيا حين فعل المنهى عنه لم يكن عاصيا ويمكن ان يدعى ان النهى متعلق بالفعل بنحو الزجر عنه فيكون التكليف مطلقا على زعمهم مع الفعل ويكون تخصيص المصنف للاشكال بعصيان الامر لاختصاصه به ، واما ماذكره من ان المصنف فى اقامته الادلة على ثبوت العصيان قد اقـامها على مدعى ضرورى فصحيح ، لكنه اراد بها التشنيع عليهم باستلزام مذهبهم لمخالفة الضرورى الثـابت بالاجماع ونص الكتاب .

قال المصنف رفع الله منزلته

(الثالث) لو كان التكليف حالة الفعل خاصة لا قبله لزم امـا تحصيل الحـاصل اومخالفة التقدير والتالى باطل بقسميه بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية ان التكليف اما ان يكون بالفعل الثابت حالة التكليف او بغيـره و الاول يستلزم تحصيل الحـاصل و الثانى يستلزم تقدم التكليف على الفعل وهو خلاف الفرض وايضا هو المطلوب وايضـا يستلزم التكرار .

وقال الفضل

نختار ان التكليف بالفعل الثابت حالة التكليف ، قوله يستلزم تحصيل الحاصـل قلنا تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ليس بمحال و ههنا كذلك لان التكليف و جدمـع

القدرة والفعل فهو حاصل بهذا التحصيل فلا محذور.

واقول

قدتكرر هذا الجواب في كلماتهم وهو من الغرائب لان الحصول المطلوب لابدان ينبعث عن الطلب فلو كان الحصول مقارناللطلب ومطلوبا به لزم اعادة نفس الحصول ليتصور الانبعاث عن الطلب فيلزم تحصيل الحاصل واعادته بعينه وهو محال

شرائط التكليف

قال المصنف شرف الله منزلته

(المطلب الثامن عشر) في شرائط التكليف ، ذهبت الامامية الى ان شرائط التكليف ستة (الاول) وجود المكلف لامتناع تكليف المعدوم ، فان الضرورة قاضية بقبح امر الجماد وهو الى الانسان اقرب من المعدوم وقبح امر الرجل عبيداً يريدان يشتريهم وهو في منزله وحده ويقول ياسالم قم وياغانم كل ويعده كل عاقل سفيها وهو الى الانسان الموجود اقرب ، وخالفت الاشاعرة في ذلك فجوزوا تكليف المعدوم و مخاطبته والاخبار عنه فيقول الله في الازل (يأيها الناس اعبدوا ربكم) ولاشخص هناك ويقول (اناارسلنانوحا) ولانوح هناك وهذه مكابرة في الضرورة

وقال الفضل

قدعرفت جواب هذا في مبحث اثبات الكلام النفساني وان الخطاب موجود في الازل قبل وجود المخاطبين بحسب الكلام النفساني و يحدث التعلق عند وجودهم ، ولاقبح في هذا فان من زوّر في نفسه كلاما يخاطب به العبيد الذين يريد ان يشتريهم بان يخاطبهم بعد الشراء لايعد سفيها ، ثم ماذكر ان الاشاعرة جوزوا تكليف المعدوم فهذا ينافي ما اثبته في الفصل السابق انهم يقولون ان التكليف مع الفعل وليس قبله تكليف فاذا كان وجود التكليف عند الاشاعرة مع الفعل فل يجوز عندهم ان يقولوا بتكليف المعدوم .

واقول

تقدم في ذلك المبحث ان خطاب المعدوم وتكليفه سفه بالضرورة اذ لا يصحان من دون مخاطب ومكلف ولا اثر لحدوث التعلق لو عقلنا التعلق، والقياس على من زوّر في نفسه كلاما خطأ ظاهر لان المزور ليس بمخاطب وانما هو متصور ومقدر لخطاب في المستقبل فلا يقاس عليه الكلام النفسي الذى هو خطاب وتكليف في الازل، و اما ما ذكره من المنافاة فقد عرفت انه ليس على المصنف رفع التنافي عن اقوالهم، وكيف يمكن انكارهم لتكليف المعدوم وقد قالوا أنه مامور ومنهي في الازل.

قال المصنف طاب رمسه

(الثاني) كون المكلف عاقلا فلا يصح تكليف الرضيع ولا المجنون المطلق وخالفت الاشاعرة في ذلك وجوزوا تكليف هؤلاء فلينظر العاقل هل يحكم عقله بان يؤاخذ المولود حال ولادته بالصلاة و تركها و ترك الصوم والحج والزكاة وهل يصح مؤاخذة المجنون المطبق على ذلك.

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان القلم مرفوع عن الصبى حتى يبلغ الحلم وعن المجنون حتى يفيق وماذكره افتراء عليهم محض كما هو عادته في الافتراء والكذب والاختراع

واقول

مانسبه المصنف اليهم هو تجويز تكليف غير العاقل وما نقله الخصم هو عدم الوقوع ولا ربط لاحدهما بالاخر ولا يمكن انكار تجويزهم ذلك لانهم يجوزون تكليف ما لا يطاق وهذا نوع منه ويقولون ان الله يحكم مايريد ولا يقبح منه شيء فيجوز ان يكلف من لاعقل له ويعاقبه على المخالفة، على انه قد نقل عنهم السيد السعيد ما يدل على انهم يقولون بالوقوع ولا يهمنا امره بعد كون ما نسبه المصنف اليهم هو التجويز

قال المصنف قدس الله روحه

(الثالث) فهم المكلف فلا يصح تكليف من لا يفهم الخطاب قبل فهمه، و خالفت الاشاعرة في ذلك فلزمهم التكليف بالمهمل والزام المكلف معرفته ومعرفة المراد منه، مع انه لم يوضع لشيء ألبتة ولا يراد منه شيء اصلا فهل يجوز للعقل ان يرضى لنفسه المصير الى هذه الاقاويل.

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة انه لایصح خطاب المکلفین بمالایفهمونه مما یتعلق بالامر والنهی ومالایتعلق به اختلف فیه فذهب جماعة منهم الی جواز المخاطبة بما لایفهمه المکلف کالمقطعات فی اوائل السور ولکن لیس هذا مذهب العامة .

اقول

کیف لاتصح نسبة المصنف الیهم صحة تکلیف من لایفهم الخطاب وقدزعموا ان الله یحکم مایرید ولا یقبح منه شیء ، واما مانقله الخصم فالظاهر انه فی الوقوع لاالجواز کما یرشد الیه تفصیلهم وتمثیل المجوز للثانی بمازعم وقوعه وهو المقطعات کما نقله الخصم والا فبالنظر الی الجواز العقلی وعدمه لاوجه للتفصیل .

قال المصنف طاب ثراه

(الرابع) امکان الفعل الی المکلف فلایصح التکلیف بالمحال، وخالفت الاشاعرة فیه فجوزوا تکلیف الزمن الطیر ان الی السماء وتکلیف العاجز خلق مثل الله تعالی وضده وشریکه و ولده و ان یعاقبه علی ذلك و تکلیفه الصعود علی السطح العالی بان یضع رجلا فی الارض ورجلا علی السطح، وکفی من ذهب الی هذا نقصا فی عقله وقلة فی دینه وجرما عندالله تعالی حیث نسبه الی ایجاد ذلك ، بل مذهبهم انه تعالی لم یکلف احدا الابما لایطاق اوتری مایکون جواب هذا القائل اذا وقف بین یدی الله تعالی وسأله کیف ذهبت الی هذا القول و کذبت القرآن العزیز وان فیه لایکلف الله نفسا الا وسعها ،

وقال الفضل

قدعرفت فی الفصل الذی ذکرفیه تکلیف مالایطاق ان مالایطاق علی ثلاث مراتب ولایجوز التکلیف بالوسطی دون الثالث ، والاول واقع بالاتفاق کتکلیف ابی لهب بالایمان وهذا بحسب التجویز العقلی ، والاستقراء یحکم بان التکلیف بما لایطاق لم یقع ولقوله تعالی (لایکلف الله نفسا الا وسعها) وهذا مذهب الاشاعرة و العجب من هذا الرجل انه یفتری الکذب ثم یعترض علیه فکأنه لم یتفق له مطالعة کتاب فی الکلام علی مذهب الاشاعرة وسمع عقائدهم من مشایخه من الشیعة و تقریرینهم ان هذه

عقائدالاشاعرة ثم لم يستح من الله تعالـى ومن الناظر فى كتابه و اتى بهذه الترهلات والمز خرفات .

اقول

سبق هناك بيان ما فى دعوى الاتفاق على وقوع التكليف بما لايطاق فى المرتبة الاولى وحققنا انا لانجوزه بالمراتب كلها وانهم يجوزونه فيهاجميعا واوضحنا المقام فى تكليف ابى لهب بالايمان، وذكرنا ان الله سبحانه لم يكلف عندهم الابمالايطاق لان افعال العباد مخلوقة له ولااثر للعبد فيها فكلها لاتطاق للعبد ولا ممايسعه ومع ذلك قد كلفه الله سبحانه بها فيكون قوله تعالى (لايكلف الله نفسا الا وسعها) كاذبا على مذهبهم كما ذكره المصنف ولم يجهله الخصم ولكنه قصد بتكذيب المصنف واساءة الادب معه والتجاهل بمذهبه التمويه و تلبيس الحقيقة .

قال المصنف قدس الله نفسه

(الخامس) أن يكون الفعل مايستحق به الثواب والالزم العبث والظلم على الله تعالى، وخالفت الاشاعرة فيه فلم يجعلوا الثواب مستحقا على شيء من الافعال بل جوزوا التكليف بمايستحق عليه العقاب وان يرسل رسولايكلف الخلق فعل جميع القبائح وترك جميع الطاعات ، فليزمهم من هذا ان يكون المطيع المبالغ فى الطاعة من اسفه الناس واجهل الجهلاء من حيث يتعب بماله وبدنه فى فعله شيئا ربما يكون هلاكه فيه و ان يكون المبالغ فى المعصية والفسوق اعقل العقلاء حيث يتعجل اللذةوربما يكون تركها سبب الهلاك وفعلها سبب النجاة فكان وضع المدارس والربط والمساجد من نقص التدبيرات البشرية حيث تخسر الاموال فيما لانفع فيه ولافائدة عاجلة ولا اجلة .

وقال الفضل

شرط الفعل الذى يقع به التكليف ان يكون مما يترتب عليه الثواب فى عادة الله تعالى لا انه يجب على الله تعالى اثابة المكلف المطيع لانه لايجب عليه شيء بل جرى عادة الله تعالى باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح وليس للمكلفين على الله تعالى دين يجب عليه قضاؤه و لو كان الا كذلك للزم ان يكون العباد متاجرين مع الله تعالى كالاجراء الذين يأخذون اجرتهم عند الفراغ من العمل ولولم يعط المؤجراجرتهم لـكان ظالما

وجائرا ، وهذا مذهب باطل لایذهب الیه من یعرف نعم الله تعالی علی عباده و یعرف علو الشأن الالهی وان الناس کلهم عبید الله یعطی من یشاء و یمنع من یشاء ولیس لهم علیه حق ولا استحقاق بل الثواب بفضله وجری عادته ان یعطی العبد المطیع عقیب طاعته کما جری عادته باعطاء الشبع عقیب اکل الخبز ، وهل یحسن ان یقال انه اذا لم یجب علی الله تعالی اعطاء الشبع عقیب اکل الخبز تموت الناس من الجوع کذلک لایحسن ان یقال لو لم یجب علی الله تعالی اثابة المطیع وجزاء العاصی لارتفع الفرق بین المطیع والعاصی ولکان فعل الخیرات واثارة المبرات ضائعا عبثا لانا نقول جرت عادة الله تعالی التی لاتتخلف الا بسبب خرق العادة علی اعطاء الثواب للمطیع من غیر ان یجب علیه شیء فلم یرتفع الفرق بین المطیع والعاصی کما جری عادته باعطاء الشبع عقیب اکل الخبز فهل یکون من اکل الخبز فشبع کمن ترک اکل الخبز فجاع .

واقول

قد سبق ان الثواب غیبی فلاتصح دعوی العلم بالعادة فیه ، واما احرازها باخبار الله تعالی الله فغیر تام لابتنائه علی صدق کلامه تعالی وهو غیر محقق علی مذهبهم مع انه قال تعالی (یمحو الله مایشاء ویثبت) ولعل ما اخبر به من الثواب مما یمحوه فاین العادة فی الثواب واحرازها لاسیما وقد اجاز الخصم خرقها کما هو واقع فی عادات الدنیا ، واما ماذکره من نفی کون الثواب دینا علی الله تعالی فنحن نمنعه ونقول انه دین ای انه حق علیه اقتضاه عدله .

واما کون العباد متاجرین مع الله تعالی فهو مما نطق به الکتاب العزیز قال تعالی (ان الذین یتلون الکتاب واقاموا الصلاة وانفقوا مما رزقناهم سرا وعلانیة یرجون تجارة لن تبور لیوفیهم اجورهم و یزیدهم من فضله) و قال تعالی (ان الله اشتری من المؤمنین انفسهم واموالهم بان لهم الجنة) الی قوله تعالی (فاستبشروا ببیعکم الذی بایعتم به) وقال تعالی (هل ادلکم علی تجارة تنجیکم من عذاب الیم تؤمنون بالله) الآیة (انا لانضیع اجر من احسن عملا انا لانضیع اجر المصلحین . نعم اجر العاملین . انما یوفون اجورهم . نوفیهم اجورهم) الی غیر ذلک من الایات المتظافرة والاخبار المتواترة .

واما قوله لو لم یعط المؤجر اجرتهم کان ظالما وجائرا فهو من مقالة اهل الحق

التي صرح بها الكتاب المجيد قال تعالى (وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف اليكم وانتم لاتظلمون) وقال تعالى (و من يعمل من الصالحات من ذكر او انثى و هو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا) وقال تعالى (فكيف اذا جمعناهم ليوم لاريب فيه و وفيت كل نفس ما كسبت وهم لايظلمون) و قال تعالى (وما تنفقوا من خير يوف اليكم وانتم لاتظلمون) وقال تعالى (ولتجزى كل نفس ما كسبت وهم لايظلمون) وقال تعالى (وتوفى كل نفس ماعملت وهم لايظلمون) وقال تعالى (لكل درجات مما عملوا وليوفيهم اعمالهم وهم لايظلمون) الى غير ذلك من الايات المستفيضة .

واما قوله (لايذهب اليه من يعرف نعم الله على عباده) فان اراد به ان من يعرف نعمه لايرى انه مستحق للأجر فظاهر البطلان لان وجوب شكر المنعم لاينافي استحقاق الاجر على ما كلفه به المنعم وان حسن من العبد اووجب عليه عدم المطالبة بالاجر شكراً للنعمة ، وان اراد ان حصول الانعام من الله تعالى كاف في صحة التكليف منه بلا اعطاء أجر ليكون التكليف ناشئا من طلب المنعم جزاء نعمه بالشكر عليها كما عن ابي القاسم البلخي فهو اظهر بطلانا، اذ يقبح من الكريم طلب جزاء نعمته من دون ان يعطيه ثوابا على ما كلفه به بل يكون تكليفه بلا اجر عبثا وظلما ، ولو كان الثواب تفضلا محضا لصح منع الثواب عن سيد النبيين اومساواته فيه لسائر المؤمنين بل للاطفال و المجانين و لجاز خلق النار دون الجنة .

و اما ماذكره من مثال الموت من الجوع فانما لايحسن السؤال فيه اذا ترتب عليه فائدة للعبد اوكان جزاء عمله السيء والا فيقبح ايلام العبد بلا فائدة له ولا ذنب منه ويصح السؤال عنه كما يصح السؤال عن ترك اثابة المطيع و جعله بمنزلة العاصي لكن مثل هذه الأمور ليست من فعله ولا تصدر عنه فلايسأل عنها لانتفاء الموضوع

قال المصنف قدس الله روحه

(السادس) ان لايكون حراما لامتناع كون الشيء الواحد من الجهة الواحدة ماموراً به منهياً عنه لاستحالة التكليف بما لايطاق، وايضا يكون مرادا ومكروها في وقت واحد من جهة واحدة وهذا مستحيل عقلا، وخالفت الاشاعرة في ذلك فجوزوا ان يكون الشيء الواحد ماموراً به منهيا عنه لامكان تكليف مالايطاق عندهم .

وقال الفضل

لاخلاف فی ان المأمور به لابد ان لایکون حراما الا ان الحرام مانهی الله عنه ولا یکون الشیء الواحد مامورا به منهیا عنه فی وقت واحد من جهة واحدة ولکن ان اختلف الوقت والجهة والشرائط التی اعتبرت فی التناقض یجوز ان یتعلق به الامر فی وقت من جهة والنهی فی وقت آخر من جهة اخری فهذا مذهب اهل السنة ، واما امکان التکلیف بمالایطاق فقد سمعته غیر مرة و انه لایقع ولم یقع .

واقول

قد نصدقه فیمایتعلق بالوقوع بان لم یقولوا بوقوع الامر با لحرام ، ولکن کلام المصنف فی التجویز کما لاینکره الخصم وکفاهم نقصا فی تجویز مثله علی الله سبحانه وهو مما لایجوز علی اقل العقلاء .

قال المصنف طاب ثراه

و من العجب انهم حرموا الصلاة فی الدار المغصوبة ومع ذلک لم یوجبوا القضاء وقالوا انها صحیحة مع ان الصحیح هو المعتبر فی نظر الشارع و انما یطلق علی المطلوب شرعا و الحرام غیر معتبر فی نظر الشارع مطلوب الترک شرعا و هل هـذا الا محض التناقض .

وقال الفضل

الصلاة الصحیحة ما استجمعت شرائط الصحة التی اعتبرت فی الشرع فالصلاة فی الدار المغصوبة صحیحة لانها مستجمعة لشرائط الصحة التی اعتبرت فی الصلاة فی الشرع ولیس وقوعها فی مکان مملوک غیر مغصوب من شرائط صحة الصلاة نعم من شرائطها ان تقع فی مکان طاهر من النجاسات ولو کان من شرائط الصحة وقوعها فی مکان غیر مغصوب لکان الواقع فی المکان المغصوب منها فاسدة وکان یجب قضاؤها لکونها غیر معتبرة فی نظر الشرع لعدم استجماعها الشرائط المعتبرة فیها واما کونها حراما فلاجل انها تتضمن الاستیلاء علی حق الغیر عدوانا فهی بهذا الاعتبار حرام فالحرمة باعتبار والصحة باعتبار آخر ، فاین التناقض والعجب انه مشتهر بالدرایة فی المعقولات ولا یعلم شرائط حصول التناقض.

واقول

اذا اقروا بحرمة الصلاة في الدار المغصوبة لزمهم الحكم بعدم اعتبارها شرعا لعدم مطلوبيتها فلاتصح لان العبادة الصحيحة هي المطلوبة للشارع المعتبرة في نظره، وهذه عبارة اخرى عن كون اباحة المكان شرطا في صحة الصلاة فاذا حكموا بصحة الصلاة في الدار المغصوبة ثبت التناقض لانه يكون هذا الوجود الشخصي للصلاة في الدار المغصوبة معتبرا وغير معتبر صحيحا وغير صحيح وهو تناقض ظاهر.

الاعواض على الالام

قال المصنف اعلى الله مقامه

(المطلب التاسع عشر) في الاعواض، ذهبت الامامية الى ان الالم الذي يفعله الله تعالى بالعبد اما ان يكون على وجه الانتقام والعقوبة وهو المستحق لقوله تعالى (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين) وقوله تعالى (اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة اومرتين ثم لايتوبون ولاهم يذكرون) ولاعوض فيه، واما ان يكون على وجه الابتداء وانما يحسن فعله من الله تعالى بشرطين (احدهما) ان يشتمل على مصلحة ماللمتالم اولغيره وهو نوع من اللطف لانه لولاذلك لكان عبثا والله تعالى منزه عنه (الثاني) ان يكون في مقابلته عوض للمتألم يزيد على الألم بحيث لوعرض على المتألم الالم والعوض اختار الالم والا لزم الظلم والجور من الله سبحانه على عبيده لان ايلام الحيوان وتعذيبه على غير ذنب ولالفائدة تصل اليه ظلم وجور وهو على الله تعالى محال

و خالفت الاشاعرة في ذلك فجوزوا ان يؤلم الله عبده بانواع الالم من غير جرم ولاذنب لالغرض و غاية ولايوصل اليه العوض و يعذب الاطفال والانبياء والاولياء من غير فائدة ولايعوضهم على ذلك بشيء ألبتة مع ان العلم الضروري حاصل لنا بان من فعل من البشر مثل هذا عده العقلاء ظالما جائرا سفيها فكيف يجوز للانسان نسبة الله تعالى الى مثل هذه النقائص ولا يخشى ربه وكيف لايخجل منه غدا يوم القيمة اذا سألته الملائكة

يوم الحساب هل كنت تعذب احدامن غيراستحقاق و لاتعوضه عن ألمه عوضا يرضى به فيقول كلاما كنت افعل ذلك فيقال له كيف نسبت ربك الى هذاالفعل الذى لم ترضه لنفسك

وقال الفضل

اعلم ان الاعواض مذهب المعتزلة ولهم على هذاالاصل اختلافات ركيكة تـدل على فساد الاصل مذكورة فى كتب القوم ، واماالاشاعرة فذهبوا الى ان الله تعالى لايجب عليه شيء لاعوض على الالم ولاغيره لانه يتصرف فى ملكه مايشاء والعوض انمايجب على من يتصرف فى غير ملكه ، نعم جرت عادة الله على ان المتألم بالآلام اماان يكفر عنه سيئاته اويرفع له درجاته ان لم يكن له سيئات ، ولكن لاعلى طريق الوجوب عليه ، واماحديث العوض فى افعال الله تعالى فقدمر بطلانه فيماسبق ، واماتعذيب الاطفال والانبياء والاولياء ففيه فوائد ترجع اليهم من رفع الدرجات وحط السيئات كمااشير اليه فى الاحاديث الصحاح و لكن على سبيل جرى العادة لاعلى سبيل الوجوب فلايلزم منه جور ولاظلم .

ثم مادعى من العلم الضرورى بان البشر لوعذب حيوانا بلاعوض لكان ظالمافهذا قياس فاسد لان البشر يتصرف فى الحيوان بماليس له والله تعالى مالك مطلق يتصرف كيف يشاء ونحن لانمنع وقوع الجزاء والمنافع ولكن نمنع وجوب هذا ، ونحن نقول من يعتقد ان الله تعالى يجب عليه الاعواض عن الالام اذا حضر يوم القيمة عند ربه وراى الجلال الالهى والعظمة الربانية و التصرف المطلق الذى حاصل له فى الملك والملكوت سيمافى موقف القيمة التى يقال فيها لمن الملك اليوم لله الواحد القهار أما يكون مستحييا من الله تعالى ان يعتقد فى الدنيا انه مع الله تعالى كالتـاجر العامل اعطى الاعمال والآن يريد جزاء الواجب على الله تعالى فيدعى على الله فى ذلك المشهد انك عذبتنى و آلمتنى فـى الدنيا فالآن لااخليك حتى آخذ منك العوض لانه واجب عليك ان تعوضنى ، فيقول الله تعالى ياعبدالسوء اناخلقتك وانعمت عليك كيت وكيت اتحسبنى كنت متاجرا معك معاملا لك حتى توجب على العوض ادخلوا العبد السوء النار ، فيقول هكذاعلمنى ابن المطهر الحلى وهو كان امامى وانا الآن برىء منه فيقول الله تعالى ادخلوا جميعا النار كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم وماهم بخارجين من النار والله اعلم وهوا صدق القائلين .

واقول

كم للمعتزلة من اصل خالفوا فيه العقل والنقل كقولهم ان الامامة بالاختيار، وكم لهم من اصل دل عليه العقل والنقل كالاصل الذى نحن فيه، وذلك لان لهم ميلا الى طريقة امير المؤمنين وهوى بموالاة اعدائه ولذا اصابوا الحق فى اصل هذا الاصل واخطؤا فى كيفياته، ولو فسد الاصل بالاختلاف فى جهاته لفسد الاسلام باختلاف اهله، والاشاعرة لما جانبوا باب مدينة العلم وخالفوه بتمام جهدهم لم يجتمعوا مع شيعة الحق فى كل الاصول المهمة ولم ياخذوا بما امروا به من التمسك باهل بيت العصمة.

ومما خالفوا فيه صريح الحق وحكم العقل والنقل هذا الاصل بحجة ان المالك المطلق يجوز له التصرف كيف شاء بلا حد ولا نهاية ولا يلزمه بتصرفه شيء من الاشياء، فان ارادوا ان جواز تصرفه كذلك نفس معنى الملكية المطلقة فهو ظاهر البطلان لان الملكية سلطنة وامر نسبي اعتبارى، وان ارادوا به انه من احكامها و آثارها فهو عين المدعى ومحل الكلام وكيف يكون من احكامها جواز تعذيب العبد بلا ذنب وايلامه بلا عوض وهما منافيان لحق الرعاية و انصاف المملوك فلابد عقلا من ثبوت عوض عن الالم يرضى به العبد ولقوله تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة) ومن الرحمة اعطاء العوض على الآلام فيكون مما كتبه واوجبه على نفسه تعالى، ومما يشهد بضرورة حكم العقل بوجوب العوض تفريع الخصم خلافا لمذهبه قوله فلا يلزم منه جور ولا ظلم على ما اثبته من الفوائد فى تعذيب الاطفال والانبياء والاولياء فان تفريع ذلك على هذا يستدعى لزوم الجور والظلم بدون الفوائد والالم يكن محل للتفريع، واما ماذكره من العادة التى هى غيب فقد عرفت مافيه مرارا.

واما قوله (واما حديث العوض فى افعال الله تعالى فقد مر بطلانه) ففيه انه لم يتقدم ذكر العوض على افعال الله تعالى وهى الآلام الذى عرفه المتكلمون بالنفع المستحق لا على وجه التعظيم والاجلال وانما تقدم فى الشرط الخامس للتكليف ذكر الثواب على اوفعال العبد المكلف وهو الذى عرفوه بالنفع المستحق على وجه التعظيم والاجلال، فكيف يزعم ان حديث العوض فى افعال الله تعالى الذى وقع به كلام المصنف هنا قد مر بطلانه، ولكنه اشتبه عليه الامر وخلط من حيث لا يعلم وعلى هذا الخلط جرى فى قوله كالتاجر

والعامل اعطى الاعمال والآن يريد جزاء الواجب على الله تعالى فيدعى على الله في ذلك المشهد انك عذبتني وآلمتني في الدنيا، اذ لا ربط للآلام التي هي افعال الله تعالى باعمال العبد التي عملها ولا دخل لجزاء احدهما بجزاء الآخر .

واما قوله (اما يكون مستحيا من الله تعالى ان يعتقد) ففيه انه لا حياء في اعتقاد الحق الذي دل عليه العقل وصرح به الكتاب العزيز في موردي الثواب والعوض حيث كتب على نفسه الرحمة المستدعية لاعطائهما نعم ينبغي حياء العبد من ادعائه بالحق لو كانت له حاجة الى الدعوى ولكن يستحيل ان يحوج الله تعالى عبده المسكين الى الدعوى فانه اسرع الحاسبين وارحم الراحمين ، ثم ان هذا الاعتقاد والتعليم انما هما من فعل الله وحده عندهم فما بال ابن المطهر يلام على التعليم وهو من الله تعالى ولا يلام عليه الخالق المؤثر ، ما هذا الا عجب .

نبوة محمد (ص)

قال المصنف طيب الله مرقده

(المسئلة الرابعة) في النبوة وفيها مباحث (الاول) في نبوة محمد صلى الله عليه وآله اعلم ان هذا اصل عظيم في الدين و به يقع الفرق بين المسلم والكافر فيجب الاعتناء به واقامة البرهان عليه ولا طريق في اثبات النبوة على العموم وعلى الخصوص الا بمقدمتين (احداهما) ان النبي ادعى رسالة رب العالمين له الى الخلق واظهر المعجزة على وفق دعواه لغرض التصديق له و (الثانية) ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق.

وهاتان المقدمتان لايقول بهما الاشاعرة اما (الاولى) فلانه يمتنع ان يفعل الله لغرض من الاغراض او لغاية من الغايات فلايجوز ان يقال انه تعالى فعل المعجزة على يد مدعي الرسالة لغرض تصديقه ولالاجل تصحيح دعواه بل فعلها مجانا، ومثل هذا لايمكن ان يكون حجة للنبي لانا لو شككنا في ان الله فعله لغرض التصديق او لغيره لم يمكن الاستدلال على صدق مدعي النبوة مع هذا الشك فكيف يحصل الجزم بصدقه مع الجزم بانه لم يفعله لغرض التصديق، واما (الثانية) فلانها لاتتم على مذهبهم لانهم يسندون القبائح كلها الى الله تعالى ويقولون كل من ادعى النبوة سواء كان محقا ام مبطلا فان دعواه من فعل الله واثره وجميع انواع الشرك والمعاصي والضلال في العالم من عند الله تعالى، فكيف يصح مع هذا ان يعرف أنّ هذا الذي صدقه صادق في دعواه، فجاز ان يكذب في دعواه ويكون هذا الاضلال من الله سبحانه كغيره من الاضاليل التي فعلها، فلينظر العاقل هل يجوز له ان يصير الى مذهب لايمكن اثبات نبوة نبي من الانبياء به ألبتة ولايمكن الجزم بشريعة من الشرايع والله تعالى قد قطع اعذار المكلفين بارسال الرسل فقال (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) واي حجة اعظم من هذه الحجة عليه تعالى واي عذر اعظم من ان يقول العبد لربه انك أضللت العالم وخلقت فيهم الشرور والقبائح و ظهر جماعة خلقت فيهم كذب

ادعاء النبوة و آخرون ادعوا النبوة ولم تجعل لنا طريقا الى العلم بصدقهم ولاسبيل لناالى معرفة صحة الشرايع التي أتوابها فيلزم انقطاع حجةالله تعالى وهل يجوز لمسلم يخشى الله وعقابه او يطلب الخلاص من العذاب المصير الى هذاالقول نعوذ باللهمن الدخول فى الشبهات .

وقال الفضل

هذا الكلام المموّه الخارج عن طريق المعقول قدذكره قبل هذا بعينه فى مسئلة خلق الاعمال وقداجبناه هناك و لمااعاده فى هذا المقام لزمنامؤنة الاعادة فى الجواب ، فنقول اما (المقدمة الاولى) من المقدمتين اللتين ادعى توقف ثبوت النبوة عليهماوهى ان النبى ادعى الرسالة واظهر المعجزة على وفق دعواه لغرض التصديق له ، فقدبينا قبل هذا ان غاية اظهار المعجزة والحكمة و المصلحة فيه تصديق الله تعالى النبى فيما ادعاه وهذا يتوقف على كون اظهارالله معجزة مشتمل على الحكمة والمصلحة والغاية لاعلى اثبات الغرض والعلة الغائية الموجبة للنقص والاحتياج فثبت المقدمة الاولى على رأى الاشاعرة وبطل مااورده عليهم ، واما (المقدمة الثانية) وهى ان كل من صدقه الله تعالى فهوصادق فهذا شىء تثبته الاشاعرة ويستدلون عليه بالدلائل الحقة الصريحة ولايلزم من خلق الله القبائح التى ليست بقبيحة بالنسبة اليه ان يكون كل مدع للنبوة سواء كان محقااومبطلادعواه من الله ، وماذا يريدمن ان دعوى المحق والمبطل من اللهان ارادانه من خلق الله فلا كلام فى هذالان كل فعل يخلقه الله وان ارادانه مرضى من الله والله يرسل المحق والمبطل فهذا باطل صريح فان الله لايرضى لعباده الكفر والضلال وان كان بخلقه وتقديره كماسمعت مرارا ،و كل من يدعى النبوة وهومبعوث من الله فقدجرت عادة الله على اظهار المعجزة بيده لتصديقه ولم يتخلف عادةالله عن هذا وجرت عادته التى خلافها جارمجرى المحال العادى بعدم اظهار المعجزة على يدالكاذب ، والحاصل ان الاشاعرة يقولون بعدم وجوب شىء على الله لانه المالك المطلق ولايجب عليه شىء وماذكره من انه كيف يعرف ان هذاالذى صدقه صادق فى دعواه فنقول بتصديق المعجزة يعرف هذا ،قوله (يجوزان يظهر المعجزة على يد الكاذب) قلنا ماذا تريدون من هذا الجواز الامكان العقلى فنقول يمكن هذاعقلا

ام تريدون انه يجوزه العقل بحسب العادة فنقول هذا ممتنع عادة و يفيدنا العلم العادى بان هذا لايجرى فى عادة الله كالجزم بان الجبل الفلانى لم يصر الآن ذهبا فلايلزم ماذكر واما ماطال من الطامات والترهات فنعمل بقوله تعالى (واعرض عن الجاهلين)

واقول

يرد على ماجاب به عن (المقدمة الاولى) انه لايلزم على مذهبهم ثبوت المصلحة والفائدة للمعجزة اذلا يجب عليه تعالى شىء ولا يقبح منه شىء فيجوز ان يفعل الله سبحانه المعجزة بلافائدة اصلا على ان الفائدة والحكمة فى خلق المعجزة على يد الكاذب يمكن ان تكون من جنس الحكمة والفائدة فى خلق الكفر وسبه تعالى وسب رسله بان يكون خلق المعجزة على يد الكاذب دخيلا فى النظام الكلى كخلق الكفر وسبه تعالى بزعمهم فلايلزم ان تكون المصلحة فى خلق المعجزة تصديق النبى فيما ادعاه و بالجملة الالتزام بان التصديق هو مصلحة المعجزة موقوف على اثبات الغرض لله تعالى او وجوب مثل هذه المصلحة عليه فاذا انكروهما لم يمكن الالتزام بان التصديق هو المصلحة ، على انا لانعرف من كون المصلحة مرعية لله تعالى الا انها غرض وغاية له وما اشار اليه من ان العلة الغائية توجب النقص والحاجة قد عرفت بطلانه وان المصلحة تعود الى العبد فلا يلزم النقص فى حقه سبحانه ولا الحاجة له كما سبق موضحا فى المطلب الرابع .

واما ماذكره بالنسبة الى (المقدمة الثانية) من ان هذا يثبته الاشاعرة ويستدلون عليه بالدلائل الحقة ، ففيه انا لاننكر اثباتهم له لكننا نقول انه ليس لازما على مذهبهم لقولهم بانه لايقبح منه شىء و لايجب عليه شىء وانه خلق جميع اضاليل الكون ، وليته ذكر لنا بعض تلك الدلائل الحقة لهم فانا لانعرف دليلا لهم غير دعوى العادة التى ستعرف ما فيها .

وما ذكره من الترديد فى مراد المصنف نختار منه الشق الاول وهو ان الله تعالى خلق دعوى المحق والمبطل ونقول اذا كان الله خالقا لدعواهما ولم يقبح عليه فما المانع من ان يخلق لكل منهما معجزة ويضل الناس بمعجزة الكاذب كما خلق سائر الاضاليل وكفرهم به وبالانبياء الصادقين ، ويمكن ان نختار الشق الثانى ونقول قد حققنا ان خالق الشىء وموجده لابد ان يكون مريداً له راضيا به فيلزم من خلق الله تعالى لدعوى المبطل رضاه

بها والا فما الذى الجأه الى خلقها كما يلزم من خلقه للكفر رضاه به و عليه يكون قوله تعالى (ان الله لا يرضى لعباده الكفر) كاذبا على مذهبهم.

واما ماذكره من حديث العادة فباطل لجواز كذب كل ذى معجزة فضلا عن بعضهم ولا علم لنا بعادة الله في الانبياء فانها غيب ولا طريق غيرها بزعمهم الى العلم بصدق ذى المعجزة، ولو سلم تحقق العادة فانما هو عند من يعرف الشرائع واما من لا يعرفها ولم يقر بنبي قط فلا معنى لتحقق العادة عندهم، وحينئذ فكيف تثبت عندهم على رأى الاشاعرة نبوة ذى المعجزة، على ان خرق العادة جائز وواقع كما في ذات المعجزة ففي حين تخلف العادة بالمعجزة كيف يقطع بعدم تخلفها في النبوة، وبالجملة اذا كان تعالى لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء وجوزنا عقلا اظهار المعجزة على يد الكاذب لم يمكن احراز العادة والعلم بصدق واحد من الانبياء فضلا عن الجميع ولا سيما مع زعم الاشاعرة صدور جميع الاضاليل عن الله سبحانه فظهر لك أى الكلامين هو المموه الخارج عن طريق المعقول

عصمة الانبياء

قال المصنف اجزل الله ثوابه

(المبحث الثاني) في ان الانبياء معصومون ، ذهبت الامامية كافة الى ان الانبياء معصومون عن الصغائر والكبائر منزهون عن المعاصى قبل النبوة وبعدها على سبيل العمد والنسيان وعن كل رذيلة و منقصة ومايدل على الخسة والضعة وخالفت اهل السنة كافة في ذلك وجوزوا عليهم المعاصي وبعضهم جوزوا الكفر عليهم قبل النبوة و بعدها وجوزوا عليهم السهو والغلط ونسبوا رسول الله ص الى السهو في القرآن بما يوجب الكفر فقالوا انه صلى يوما وقرا في سورة النجم عند قوله تعالى (افرايتم اللات والعزى و مناة الثالثة الاخرى) (تلك الغرانيق العلا منها الشفاعة ترتجى) وهذا اعتراف منه ص بان تلك الاصنام ترتجى الشفاعة منها ، نعوذ بالله من هذه المقالة التى نسب النبي ص اليها وهي توجب الشرك فما عذرهم عند رسول الله ص وقد قتل جماعة كثيرة من اهله واقاربه على عبادة الاصنام

ولم تاخذه فى الله لومة لائم وينسب اليه هذا القول الموجب للكفر والشرك وهو فى مقام ارشاد العالم، وهل هذا الا ابلغ انواع الضلال وكيف يجامع هذا قوله تعالى (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وهل ابلغ من هذه الحجة وهى ان يقول العبد انك ارسلت رسولا يدعوا الى الشرك والكفر وتعظيم الاصنام وعبادتها ولا ريب ان القائلين بهذه المقالة صدق عليهم قوله تعالى (وماقدروا الله حق قدره) .

وقال الفضل

ان اهل الملل والشرائع باجمعهم اجمعوا على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة فيما يبلغونه عن الله تعالى الى الخلائق اذ لوجاز عليهم التقول والافتراء فى ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال ، وفى جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ ابواسحق وكثير من الائمة الاعلام لدلالة المعجزة على صدقهم فى الاحكام فلو جاز الخلف فى ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع ، و امـا سائر الذنوب فهى اما كفر أو غيره اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم منه قبل النبوة وبعد هـا ولاخلاف لاحد منهم فى ذلك ، وجوز الشيعة للانبياء اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك وذلك باطل قطعا لانه يفضى الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ أولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف وكثرة المخالفين انظر الى هؤلاء المتصلفين يجوزون اظهار الكفر على الانبياء للتقية وحفظ ارواحهم وترك حقوق الله ثم يشنعون على اهل السنة انهم يجوزون السهو على الانبياء .

واما الصغائر والكبائر كل منها اما ان يصدر عمدا و اما ان يصدر سهوا اما الكبائر فمنعه الجمهور من المحققين والاكثر على انه ممتنع سمعا ، قال القاضى والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لادلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر منهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين فى ذلك واما صدورها سهوا اوعلى سبيل الخطأ فى التأويل فالمختار عدم جوازه .

واما الصغائر عمداً فجوزه الجمهور واماسهوا فهوجائز اتفاقا بين اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغاير الخسيسة كسرقة حبة اولقمة مما ينسب فاعله الى الدناءة و الخسة

والرذالة وقالت الشيعة لايجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لاعمدا ولاسهوا ولا خطأ فى التاويل وهم مبرؤن عنها قبل الوحى فكيف بعد الوحى، ودليل الاشاعرة على وجوب عصمة الانبياء من الكبائر سهوا وعمدا من وجوه

ونحن نذكر بعض الادلة لا للاحتجاج بها على الخصم لانه موافق فى هذه المسئلة بل لرفع افترائه على الاشاعرة فى تجويز الكبائر على الانبياء (الاول) لو صدر عنهم ذنب لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب و اتباعهم واجب للاجماع ولقوله تعالى (ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله) وهذا الدليل يوجب وجوب عصمتهم عن الصغائر والكبائر ذكره الاشاعرة وفيه موافقة للشيعة ، فعلم ان الاشاعرة يوافقون فى وجوب عصمة الانبياء من الصغائر والكبائر لكن فى الصغائر تجويز عقلى لدليل آخر كما سياتى فى تحقيق العصمة (الثانى) لو أذنبوا لردت شهادتهم اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع واللازم باطل بالاجماع لان من لاتقبل شهادته فى القليل الزائل من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته فى الدين القيم الى يوم القيمة، وهذا الدليل يدل على وجوب عصمتهم عن الكبائر والاصرار على الصغائر لانها توجب الرد لا نفس صدور الصغيرة (الثالث) ان صدر عنهم ذنب وجب زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وايذاؤهم حرام اجماعا ، وايضا لو اذنبوا لدخلوا تحت قوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم) وتحت قوله تعالى (الا لعنة الله على الظالمين) وتحت قوله تعالى لوماً ومذمة (لم تقولون مالا تفعلون) و قوله تعالى (اتأمرون الناس بالبر و تنسون أنفسكم) فيلزم كونهم موعدين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا، وهذا الدليل ايضا يدل على عصمتهم من كل الذنوب وغيرها من الدلائل التى ذكرها الامام الرازى ، والغرض ان كل ما ذكره هذا الرجل مما يترتب على ذنوب الانبياء من لزوم ابطال حجة الله فمذهب الاشاعرة برىء عنه وهم ذكروا هذه الدلائل، واما تجويز الصغائر التى لاتدل على الخسة فلان الصغيرة النادرة عمدا معفوة عن مجتنب الكبائر والنبى بشر ولا يبعد من البشر وقوع هذا .

ثم اعلم ان تحقيق هذا المبحث يرجع الى تحقيق معنى العصمة وهو عند الاشاعرة على ما يقتضيه اصلهم من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لايخلق الله

فيهم ذنبا، فعلى هذا يكون الانبياء معصومون (كذا) من الكفر والكبائر والصغائر الدالة على الخسة والرذالة واما غيرها من الصغائر فانهم يقولون لا يجب عصمتهم عنها لانها معفو عنها بنص الكتاب من تارك الكبيرة (ان الذين يجتنبون كبائر الاثم و الفواحش الا اللمم ان ربك واسع المغفرة وهو اعلم بكم اذ أنشاكم من الارض واذ انتم اجنة في بطون امهاتكم فلا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى) دلت الآية على ان مجتنب الكبيرة والفاحشة معفو عنه ماصدر من الصغائر عنه، وفي الآية اشارة الى ان الانسان لما خلق من الأرض و نشأ منها فلا يخلو عن الكدورات الترابية التي تقتضي الذنب والغفلة فكانت بعض الذنوب تصدر عنهم بحسب مقتضى الطبع ولما لم يكن خلاف ملكة العصمة فلا مؤاخذة به.

واما العصمة عند الحكماء فهي ملكة تمنع عن الفجور وتحصل هذه ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات وتتاكد في الانبياء بتتابع الوحي اليهم بالاوامر الداعية الى ماينبغي والنواهي الزاجرة عما لاينبغي، ولا اعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر سهواً او عمداً عند من يجوز تعمدها ومن ترك الاولى والافضل فانها لاتمنع العصمة التي هي الملكة فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا ثم تصير ملكات بالتدريج، ثم ان الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان الامر كذلك اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه، وايضا فقوله (انما انا بشر مثلكم يوحى اليّ) يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لاغير فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما في سائر البشر، هذا حقيقة مذهب الاشاعرة ومن تامل فيه علم انه الحق الصريح المطابق للعقل والنقل وكل ماذكره هذا الرجل على سبيل التشنيع فلا ياتي عليهم كما علمته مجملا وستعلمه مفصلا عند اقواله.

وماذكره من قصة سورة النجم و قراءة النبي ص مالم يكن من القرآن فهذا امر لم يذكر في الصحاح بل هو مذكور في بعض التفاسير، وذكروا أن النبي ص لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان يأتيه من الله مايقربه اليهم ويستميل قلوبهم فانزل الله عليه سورة النجم ولما اشتغل بقراءتها قرا بعد قوله تعالى (افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى) (تلك الغرانيق العلا منها الشفاعة ترتجى) فلما سمعه قريش فرحوا به و قالوا قد ذكر آلهتنا باحسن الذكر فأتاه جبرئيل بعدما امسى وقال له تلوت مالم اتله عليك

فحزن النبي لذلك حزناشديداً وخاف من الله خوفا عظيما ، فنزل لتسليته (وما ارسلنا من قبلك) الآية ، هذاماذكره بعض المفسرين ، واستدل به من جوز الكبائر على الانبياء والاشاعرة اجابوا عن هذا بانه على تقدير حمل التمني على القراءة هومن القاء الشيطان يعني ان الشيطان قرأ هذه الآية المنقولة وخلط صوته بصوت النبي حتى ظن انه قرأها قالت الاشاعرة وان لم يكن من القاء الشيطان بل كان النبي قارئالها كان ذلك كفراً صادراً عنه وليس بجائز اجماعا ، وايضاربما كان ماذكر من العبارة قرآنا ويكون الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام ، ومن قرأ سورة النجم و تأمل في تتابع آياتها علم ان هذه الكلمات لايلتئم وقوعها بعد ذكر الاصنام ولا في اثنائها ولا يمكن ان البليغ يتفوّه به في مدح الاصنام عند ذكر مذمتها نعم يلتئم ذكرها عند ذكر الملائكة وهو قوله تعالى (وكم من ملك في السموات لاتغني شفاعتهم شيئاالا من بعد ان يأذن الله لمن يشاء ويرضى) فههنايناسب ان يقرأ تلك الغرانيق العلاو ان شفاعتهن لترتجى ، فعلم انه لوصح هذا لكان في وصف الملائكة ثم نسخ للايهام اولغيره والله اعلم ، هذه اجوبة الاشاعرة فعلم ان مااعترض عليهم هذا الرجل فهومن باب مفترياته ، و اما المغاربة فهم يمنعون صحة هذا عن اصله ، وذكر الشيخ الامام القاضي ابو الفضل موسى بن عياض اليحصبي المغربي في كتاب (الشفابتعريف حقوق المصطفى) ان هذامن مفتريات الملاحدة ولااصل له ، بالغ في هذا كل المبالغة.

واقول

اعلم ان ماذكره في نقل الاجماع والاقوال انما هومن كلام المواقف و شرحها وقدذكره بلفظه سوى انه حذف بعض مايضره كماسننبه عليه ان شاء الله تعالى فبحثنا حقيقة مع صاحب المواقف وشارحهافنقول يرد عليهما امور (الاول) ان مازعماه من اجماع اهل الملل على عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيمادل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة الى آخره خطأ ظاهر لجهات (الاولى) ان الاجماع المذكور ممنوع لماحكى ابن حزم عن بعض الكرامية انهم يجوزون على الانبياء الكذب في التبليغ كماستعرفه في كلامه الاتي ان شاء الله تعالى (الجهة الثانية) ان ماذكراه من الكذب في دعوى الرسالة ان ارادا به الكذب في دعواها حين الرسالة فهو غير معقول لانه بعد فرض الرسالة لايتصور الكذب

فيها حتى يعصم عنه وان اراد به الكذب في دعوى الرسالة قبل الرسالة فغير صحيح لان المعجزة اللاحقة لاتدل على عصمتهم عنه حينئذ اذ لايلزم من وقوع الكذب في ذلك منهم قبل الرسالة ابطال دلالة المعجزة على ثبوت الرسالة في وقتها ، اللهم الا ان يريد العصمة حين الرسالة عن الكذب في دعوى عدمها فله وجه لكنه خلاف ظاهر كلامهما (الجهة الثالثة) ان دعوى ان المعجزة تدل عقلا على عصمتهم عن الكذب فيما يبلغونه عن الله تعالى ممنوعة على مذهبهم اذ يجوز عقلا بناء على قولهم (لايجب على الله شيء ولايقبح منه شيء) ان يرسل رسولا بالافتراء عليه ، مضافا الى انه يمكن عقلا ان يظهر الله المعجزة على يد الكاذب في دعوى الرسالة فلا محالية عقلا في ابطال دلالة المعجزة على الرسالة، ودعوى القطع العادي بعدم ظهورها على يد الكاذب وبعدم ارسال رسول بالافتراء على الله تعالى غير نافعة لان الكلام في تجويز العقل ، على انك عرفت ان هذه العادة غيب لايمكن العلم بها اذ لعل كل من اظهر المعجزة كاذب في دعوى الرسالة او انه مرسل بالافتراء فما لم نقل بان ذلك قبيح على الله تعالى لم يمكن القطع بنبوة صاحب المعجزة وبعدم كونه مرسلا بالافتراء ، واعلم انه قد وقع الخلاف بين الاشاعرة في جواز الكذب سهوا على الانبياء في دعوى الرسالة والتبليغ فجوزه القاضي ابو بكر الذي هو من اعاظم الاشاعرة كما صرح بنسبته اليه في المواقف لكن الخصم اسقط ذكره سترا على قومه.

(الامر الثاني) ان ما زعماه من اجماع الامة على عصمة الانبياء عن الكفر قبل النبوة و بعدها خطأ لما ذكراه بانفسهما من ان الازارقة اجازوا على الانبياء الذنب و كل ذنب عندهم كفر ، وقال الشارح (ويحكى عنهم انهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله انه يكفر بعد نبوته) ، ولو فرض ان مرادهما بالكفر الذي ادعيا الاجماع على العصمة عنه هو الشرك ونحوه لاما يعم كل ذنب على قول من يجعله كفرا فكثير من اهل السنة قالوا بعدم عصمة الانبياء عن هذا الكفر الخاص (منهم) الغزالي في بحث افعال الرسول من كتابه الموسوم بالمنحول في الاصول على مانقله عنه السيد السعيد ، قال الغزالي (و المختار ما ذكره القاضي وهو انه لايجب عقلا عصمتهم اذ لايستبان استحالة وقوعه بضرورة العقل ولا بنظره، وليس هو مناقضا لمدلول المعجزة فان مدلولها صدق اللهجة فيما يخبر عن الله تعالى لاعمدا ولاسهوا ومعنى التنفير باطل فانا نجوز ان ينبئ الله تعالى كافرا و يؤيده بالمعجزة)

و (منهم) ابن تيمية كما ستعرفه ان شاء الله تعالى في الآية الثامنة من الآيات التي استدل بها المصنف على امامة امير المؤمنين عليه السلام و(منهم) قوم من الحشوية و الكرامية وابن فورك والباقلاني و برغوث والسدي قال ابن حزم في اول الجزء الرابع من الملل والنحل (اختلف الناس هل تعصي الانبياء ام لا فذهب طائفة الى ان رسل الله يعصون الله في جميع الكبائر والصغائر حاشا الكذب في التبليغ فقط و هذا قول الكرامية من المرجئة وقول ابي الطيب الباقلاني من الاشعرية ومن اتبعه وهو قول اليهود والنصارى وسمعت من يحكي عن بعض الكرامية انهم يجوزون على الرسل الكذب في التبليغ ايضا واما هذا الباقلاني فانا رأينا في كتاب صاحبه ابي جعفر السمناني قاضي الموصل انه كان يقول ان كل ذنب دق اوجل فانه جائز على الرسل حاشا الكذب في التبليغ فقط قال وجائز عليهم ان يكفروا قال واذا نهى النبي عن شيء ثم فعله فليس دليلا على ان ذلك النهي قد نسخ لانه قد يفعله عاصيا لله تعالى قال و ليس لاصحابه ان ينكروا عليه ، وجوزان يكون في امة محمد ص من هو افضل من محمد ص مذ بعث الى ان مات) وقال ابن ابي الحديد(١) « وقال قوم من الخوارج يجوز ان يبعث الله تعالى من كان كافرا قبل الرسالة وهو قول ابن فورك من الاشاعرة لكنه زعم ان هذا الجائز لم يقع وقال قوم من الحشوية قد كان محمد ص كافراً قبل البعثة واحتجوا بقوله تعالى (ووجدك ضالا فهدى) وقال برغوث المتكلم و هو احد النجارية لم يكن النبي ص مؤمنا بالله تعالى قبل ان يبعثه لانه تعالى قال له (ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان) وروى عن السدي في قوله تعالى (ووضعنا عنك و زرك الذي انقض ظهرك) قال وزره الشرك فانه كان على دين قومه اربعين سنة وقال بعض الكرامية في قوله تعالى حكاية عن ابراهيم (قد اسلمت) انه اسلم يومئذ ولم يكن قبل ذلك مسلما ، ومثل ذلك قال اليمان بن رباب متكلم الخوارج»

والظاهر ان كل من قال بعدم عصمتهم عن الكبائر عقلا فقط او عقلا وسمعا قائل بعدم عصمتهم عن الكفر فانه من الكبائر واظهرها ويشهد لهذا امران (الاول) تعبير القائل بعدم عصمتهم عن الكبائر عقلا بان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا كما نقله نفس

---

(١) شرح النهج ج٢ ص١٦٢

صاحب المواقف وشارحها فی کلامهما المذکور عن القاضی ومحققی الاشاعرة (الثانی) استدلال من قال بعدم عصمتهم عن الکبائر بمایوجب کفر الانبیاء کروایة الغرانیق وقصة یونس حیث ظن ان لن یقدر علیه الله والشك فی قدرة الله کفر ، و قول ابراهیم (هذا ربی) لمارأی الشمس والقمر بازغین وقوله (ربی ارنی کیف تحیی الموتی) حیث شك فی قدرة الله تعالی، بل یلزم جمیع الجمهور القول بعدم عصمة الانبیاء عن الکفر لمارووه فی صحاحهم ان النبی ص قال(لوکان نبی بعدی لکان عمر) فان مقتضی هـذا الخبر صلوح عمر للنبوة وقد کان کافراً فی اکثر عمره وفی روایة اخری لهم(لو لم ابعث فیکم لبعث فیکم عمر) و من الغریب ان صاحب المواقف وشارحها مع قولهما بعصمة الانبیاء عـن الکفـر قبل النبوة و بعدها اجابا عن الاستدلال بقول ابراهیم (هذا ربی) بقولهما «انه صدر عنه قبل تمام النظر فی معرفة الله تعالی و کم بینه و بین النبوة فلا اشکال اذ یختار انه لم یعتقده فیکون کذبا صادرا قبل البعثة» فان هذا الکلام یقتضی انه کان شاکا فی ربه لانه قال هذا ربی قبل تمام النظر ومن المعلوم ان الشك فی الله کفر ، ولیت شعری مع هذا کیف یقولان بعصمة الانبیاء عن الکفر قبل النبوة وکیف یدعیان الاجماع علی هذه العصمة حتی غرا الخصم بدعوی الاجماع علیها اذجاء بکلامهما بعینه ، وهذا کله مما یدل علی ان کلامهم لم یصدر عن یقین فی النقل ولا اعتقاد للحق ولذا ناقضا نفسیهما فی عصمة الانبیاء عن الکبائر بعد النبوة فـانهما قالا بها اولا ثم بعد ذلك فی مقام نفی اهلیة ابی بکر للخلافة لانه منع فاطمة ارثها وقد ادعته و هی معصومة لقول النبی (فاطمة بضعة منی) قالا « وایضا عصمة النبی قد تقدم ما فیها »

(الامر الثالث) ان مانسباه الی الشیعة من جواز اظهار الکفر تقیة کذب صریح فانا لم نسمع ذاهبا منهم الی ذلك ، وهذه کتبهم بین ایدینا فلیروه اصحابهم عن احدها، ولعلهما اخذاه من قول الشیعة بجواز التقیة لأتباع الانبیاء فقاسوا علیه جوازها فی اظهار الکفر من الانبیاء وهو باطل، نعم هو مذهب بعض اهل السنة کما هو صریح ابن حزم(١) عند کلامه علی الآیات المنافیة لعصمة ابراهیم ع قال« وابیح الکذب فی اظهار الکفر فی التقیة

١ـ الملل والنحل ج٤ ص٦

ولاريب ان من يروى خبر الغرانيق حقيق بهذا الاعتقاد لان اظهار الكفر للتقية أهون من اظهاره لهوى قومهم كذا من يروى سائر الروايات المكفرة ويحمل الآيات على الكفر أحق بهذا الاعتقاد .

واعلم انما ذكراه بالنسبة الى صدور الكبائر عن الانبياء عمدا حيث قالا (فمنعه الجمهور من المحققين) انما هو مخصوص بحال النبوة ولذا قالا بعد ذلك (هذا كله بعد الوحي والاتصاف بالنبوة . و اما قبله فقال الجمهور لايمتنع ان يصدر عنهم كبيرة) فاللازم على الخصم التقييد ، كما انهما بالنسبة الى صدورها سهوا قالا (واما صدورها عنهم سهواً اوعلى سبيل الخطأ في التاويل فجوزه الاكثرون) وقال الشارح (والمختار خلافه) فترك الخصم نسبة التجويز الى الاكثر ليخفى كذبه بقوله (ودليل الاشاعرة على وجوب عصمة الانبياء من الكبائر سهوا وعمدا) وليروج كذبه بدعوى الموافقة لنا في قوله : (لا للاحتجاج على الخصم لانه موافق) .

ثم اعلم ان قولهما (فمنعه الجمهور من المحققين) وقول الشارح (قبل ظهور المخالفين) دليل على وجود القائل منهم بعدم عصمة الانبياء عن الكبائر عمدا حال النبوة كما صرح الشارح بنسبة الخلاف الى الحشوية وصرح ابن حزم في كلامه السابق بنسبته الى الكرامية والباقلاني واتباعه واختاره الغزالي في كلامه المتقدم تبعا للقاضي فعلم ان كثيراً من اهل السنة قائلون بعدم عصمة الانبياء حال النبوة عن الكبائر عمدا فضلا عن السهو وعما قبل النبوة ، فلا معنى لنسبة الخصم الادلة التي ذكرها الى الاشاعرة على الاطلاق مع دعوى انهم استدلوا بها على وجوب عصمة الانبياء عن الكبائر سهوا وعمدا ، لاسيما وقد ذكرها في المواقف وشرحها الى تمام تسعة ادلة نسبها الشارح الى الرازي ثم اوردا عليها بقولهما «وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وهي عصمة الانبياء عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست بالقوية» فظهر انه لا وفاق بيننا وبين الاشاعرة في عصمة الانبياء لانا نقول بعصمتهم عن الذنوب مطلقا صغيرة وكبيرة عمدا وسهوا قبل النبوة وبعدها وجمهورهم لايثبتون لهم عصمة عن الذنوب مطلقا قبل النبوة وعن الصغائر مطلقا والكبائر سهواً بعد النبوة ، وبعضهم لايثبت لهم عصمة عن الكبائر عمداً بعد النبوة ، بل عرفت ان بعضهم اجاز عليهم الكفر حتى بعد النبوة فكيف يكون بيننا وبينهم وفاق لاسيما والقائل منهم بعصمة

الانبياء فی الجملة انما يقول بهما سمعالاعقلا كماعرفته فی الكلام الذی اخـذه الخصم من المواقف وشرحها ، و سيأتی ان شاءالله تعالی تحقيق هذه الادلة وغيرها عند ذكر المصنف لها ، وقدأقر الخصم باقتضاء ماعدا الدليل الثانی لعصمتهم عن كل الذنوب حتی الصغائر لكنه اراد مطابقة مذهبه فزعم وجود دليل آخر علیعدم عصمتهم عن الصغائر، وهو كمايستفاد من كلامه امور (الاول) العفوعن الصغائر عنداجتناب الكبائر (الثـانی) ان الانبياء بشروالبشر بمقتضی طباعهم عدم خلوهم من الذنوب (الثـالث) انالصغائر لاتخالف ملكة العصمة فلامؤاخذة فيها .

ويرد علیالاولين انهلاشیء منهمايستوجبتخصيص تلك الادلةالموجبةلعصمتهم عنجميع الذنوب ،اما (الاول) فلان العفوعن الصغيرة لايخرجهاعن كـونها ذنبا يحرم الاتباع فيه ويجب النهی عنه ولايمنع العفوعنها ايضا مندخول النبی لوفعلهاتحت اللوم والمذمة بنحوقوله تعالی (لم تقولون مالاتفعلون) ، واما(الثانی)فالامر فيهاظهر لان البشرية لاتستوجبالوقوع فیالذنب حتی يلزمتخصيصادلة العصمة والالما تمتعصمتهم عن الكبائر ايضا، وقوله (وفی الآية اشارة الیان الانسان لماخلق منالارض)الیآخره ان ارادبه ان خلق الانسان منالارض علة تامة لصدور الذنب عنهم فهو باطل اذلم يقل احد بوجوب عدم العصمة حتیعنالصغائر علیانه يلزم عدمالفرق بين الصغيرة والكبيرة وان اراد به انه مقتض ففيهانه لوسلمت الاشارة فیالآية اليه لم يصلح لتخصيصالادلة الموجبة لعصمتهم عنالذنوب مطلقا والا انتفت عصمتهم حتیعن الكبائر .

واما (الثالث) ففـساده اظهرمن الاولين ، ضرورة ان دعوی عدم مخالفة الصغيرة لملكة العصمة ان كانت ناشئة من جهة صغر المعصية فهیخالية عندليل فلابدمن الاخذ بعموم الادلة المانعة من صدور كل ذنب عنهم حتـی الصغائر ، وان كانت ناشئة مـن وقوعها نادرا فالكبيرة مساوية لها لوندرت فلاتلزم عصمتهم عن الكبيرة النادرة ايضا ولاخصوصية للصغيرة .

هذا وقدخلط الخصمهنا بامور (منها) قوله «و الغرض انكل ماذكره هذاالرجل ممايترتب علی ذنوب الانبياء منابطال حجةالله تعالی» الی آخره فان المصنف لميرتب ابطال حجة اللهسبحانه علیذنوب الانبياء بل علی رواية الغـرانيق المستلزمـة للشرك

و الدعوة الى عبادة الاصنام اللهم الاان يريدالخصم بذنوب الانبياء مايعم ذلك ،و(منها) انه فى ذيل كلامه فى معنى العصمة عندهم قال « ولمالم يكن خلاف ملكة العصمة فلامؤاخذة به» فان هذا لاربط له بتفسيرهم للعصمة بانلايخلق الله فيهم ذنبالان هذاالتفسير مقابل للقول بالملكة ، و(منها) قوله «فان الصفات النفسانية تكون فى ابتداء حصولها احوالا» فانه ظاهرفى ارادة ان صدور الصغائر عن الانبياء انما هو حين كون الصفة حالا لاملكة وهوخارج عن محل كلامه فى صدور الذنب عنهم حين الملكة على ان فرض كون صفات الانبياء فى اول حصولها احوالا لايجامع القول بثبوت ملكة العصمة من اول النبوة ، ولكن المؤاخذ بهذا الخلط هوصاحب المواقف وشارحها لان الخصم أخذمنهما قوله و(اما العصمة عندالحكماء الى قوله فان الصفات النفسانية) كماانه اخذ منهما قوله (ان الانبياء مكلفون بترك الذنوب الى قوله فلايمتنع صدور الذنب عنهم كما فى سائر البشر) وقدذكرا هذاالكلام رداعلى من زعم ان العصمة خاصية فى نفس الشخص اوفى بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنهم لكن الخصم سرق هذا الكلام و وضعه فى غير محله لانالاندعى امتناع صدورالذنب عن الانبياء بل ندعى انهم لايذنبون اصلا مع وجود القدرة لهم على الذنب.

واماماذكره من ان قصة سورة النجم لم تذكر فى الصحاح فلايبعد صدقه فيه لكنهم صححوا طريقين اوثلاثة لهاو استفاضت طرقهم لها وذكرها عامة مفسريهم و مؤرخيهم واعتبرها الكثيرمن علمائهم قال السيوطى فى لباب المنقول عند قوله تعالى (ومارسلنامن قبلك من رسول ولانبى) الآية من سورة الحج: «اخرج ابن ابى حاتم وابن جرير وابن المنذر من طريق بسندصحيح عن سعيدبن جبيرقال قرأ النبى بمكة النجم فلما بلغ أفرأيتم اللات والعزى و مناة الثالثة الاخرى ألقى الشيطان على لسانه (تلك الغرانيق العلا وان شفاعتهن لترتجى)فقال المشركون ماذكر آلهتنا بخيرقبل اليوم فسجدوسجدوا فنزلت (وما ارسلنا من قبلك من رسول ولانبى) الآية ، واخرجه البزار وابن مردويه من وجه آخرعن سعيدبن جبيرعن ابن عباس فيما احسبه ، و قال البزار لايروى متصلا الابهذا الاسناد وتفرد بوصله امية بن خلاد وهوثقة مشهور و اخرجه البخارى عن ابن عباس بسند فيه الواقدى وابن مردويه من طريق الكلبى عن ابى صالح عن ابن عباس واورده

ابن اسحق في السيرة عن محمد بن كعب و موسى بن عقبة عن ابن شهاب وابن جرير عن محمد بن كعب ومحمد بن قيس وابن ابي حاتم عن السدي كلهم بمعنى واحد وكلها ضعيفة اومنقطعة سوى طريق سعيد بن جبير الاولى ، قال الحافظ ابن حجر لكن كثرة الطرق تدل على ان للقصة اصلا مع ان لها طريقين صحيحين مرسلين اخرجها ابن جرير احدهما من طريق الزهري عن ابي بكر بن عبدالرحمن بن الحارث بن هشام والآخر من طريق داود بن هند عن ابي العالية ولاعبرة بقول ابن العربي وعياض ان هذه الروايات باطلة لااصل لها» ... ونقل السيد السعيد نحوه عن شهاب الدين احمد بن محمد القسطلاني في كتابه الموسوم بالمواهب اللدنية وقال في آخر كلامه «ان الطرق اذا كثرت وتباينت مخارجها دل ذلك على ان لها اصلا وقد ذكرنا ان ثلاثة اسانيد منها على شرط الصحيح مراسيل يحتج بمثلها من يحتج بالمرسل وكذا من لايحتج به لاعتضاد بعضها ببعض»

واما مانسبه الى الاشاعرة من الجواب بانه من القاء الشيطان اوانه قرآن منسوخ والاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فمن اوله الى قوله ومن قرأ سورة النجم من لفظ المواقف وشرحها ، و يرد على (الاول) انه لايجامع قول جبرئيل تلوت مالم اتله عليك ولاحزن النبي ص وخوفه العظيم الاان يكون الشيطان قدخلط صوته بصوت النبي ص على وجه لم يشعر به هو ولاجبرئيل ولامن ارسله الى النبي بهذا اللوم فتأمل فان شان القوم عجيب ، على انه لوامكن القاء الشيطان وخلط صوته بصوت النبي ص لفسدت الشرائع وماصح لهم ايضا ان يحتجوا بما رووه عن النبي ص في فضل اوليائهم لجواز كونه من القاء الشيطان ، ويرد على (الثاني) انه ايضا لايجامع قول جبرئيل تلوت مالم اتله عليك ولاحزن النبي ص لانه بحسب الفرض لم يتل الاقرانا تلاه جبرئيل عليه.

واما قول الخصم (ومن قرأ سورة النجم وتامل في تتابع آياتها علم ان هذه الكلمات) فمتجه ولكنه دليل على كذب الواقعة وان رواتها الكذبة اناس لايعقلون.

واما قوله (نعم يلتئم ذكرها عند ذكر الملائكة وهو قوله تعالى وكم من ملك) الى آخره فخطأ لان قوله تعالى (وكم من ملك) انما هو بمعنى الكثير فيكون مذكرا ولذا قال لاتغني شفاعتهم فلايلائم البلاغة ان يشير اليه بمايشار به الى المؤنث وهو لفظ (تلك) لاسيما بعد ان اعاد عليه ضمير المذكر فقد فرّعما لايلائم البلاغة الى مالايلائمها ، ولوسلم

حسن هذه الاشارة للتعبير عن ذلك الكثير بالغرانيق وهو مؤنث فلا معنى لحكمه بالنسخ للايهام اذ لو وقع بعد قوله تعالى (وكم من ملك) لم يحتمل رجوعه الى مدح الاصنام للفصل الكثير ولعدم المناسبة التي ذكرها فمن اين يحصل الايهام الموجب للنسخ ، على ان المروى عندهم هو ان النبي ص وحاشاه قرأ تلك العبارة بعد قوله (أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى) ومدار الكلام على ذلك فكيف يسوغ فرض وقوعها بعد قوله (وكم من ملك) الآية .

ومن الظريف قوله (فعلم ان مااعترض عليهم هذا الرجل فهو من باب مفترياته) اذ كيف يكون مفتريا عليهم وهم قد رووا هذه الرواية المشومة واعتبرها الغالب منهم واستدل بها من قال منهم بعدم عصمة الانبياء عن الكبائر .

ثم ان المصنف ره لم يزد على ان نقل عنهم سهو النبي ص في القرآن بما يوجب الكفر وظاهر الرواية التي ذكرها الخصم تعمد النبي ص لذلك ، لانه قرأه بعد ما تمنى انزال مايقرّب به الى قومه الذي هو من نوع مدح الاصنام ألبتة فيكون متمنيا للكفر وفاعلا له وهذا أسوأ حالا فقبح الله ماجنوه على سيد النبيين .

واما ما نسبه الى القاضي عياض في كتاب الشفا فافتراء عليه لانه انما قال (صدق القاضي بكر بن العلاء المالكي حيث قال : لقد بلى الناس ببعض اهل الاهواء والتفسير وتعلق بذلك الملحدون) ، ولو سلم ان ذلك من مفتريات الملاحدة لاهل السنة فكفاهم نقصان يتبعوا في اخبارهم الملاحدة ويعتبرها علماؤهم ،

هذا ومن العجب انهم يروون ذلك عن النبي الذي طهره الله من الرجس ويروون في فضل عمر ان النبي ص قال له (والذي نفسي بيده مالقيك الشيطان سالكا فجا الا سلك فجا غير فجك) وقال (ان الشيطان يفر من حس عمر) وقال (ان الشيطان يفرق من عمر) وقال كما في الصواعق (إن الشيطان لم يلق عمر منذ اسلم الاخرّ لوجهه) الى غير ذلك فليت شعري هلا كان عندهم بعض هذه المنزلة لسيد النبيين وخيرة الله من خلقه اجمعين

قال المصنف اعلى الله مقامه

ورووا عنه ص انه صلى الظهر ركعتين فقال اصحابه اقصرت الصلاة ام نسيت يارسول الله فقال كيف ذلك فقالوا انك صليت ركعتين فاستشهد على ذلك رجلين فلما

شهدا بذلك فلم فأتم الصلاة ، ورووا في الصحيحين انه صلى بالناس صلاة العصر ركعتين ودخل حجرته ثم خرج لبعض حوائجه فذكره بعض فأتمها ، واى نسبة انقص من هذا و ابلغ في الدناءة فانها تدل على اعراض النبي ص عن عبادة ربه و اهمالها والاشتغال عنها بغيرها والتكلم في الصلاة وعدم تدارك السهو من نفسه لو كان ، نعوذ بالله من هذه الاراء الفاسدة .

وقال الفضل

ما رووا من رسول الله ص في الصلاة حتى قال له ذو اليدين اقصرت الصلاة ام نسيت يا رسول الله فلما علم وقوع السهو منه تدارك ، واى نقص ودناءة في السهو و قد قال تعالى في القرآن (واما ينسينك الشيطان) وهذا تصريح بجواز السهو والنسيان، والحكمة فيه ان يصير هذا تشريعا للسهو في الصلاة وان الكلام القليل الذى يتعلق بامر الصلاة لا يضر و كذا الحركة المتعلقة بالصلاة فيمكن ان الله تعالى اوقع عليه هذا السهو وانساه الصلاة لتشريع هذه الامور التى ذكرناها ولا يقدح السهو الذى ذكرنا فوائده في العصمة واى دناءة ونقص في هذا فان الله تعالى انساه لوقوع التشريع ، وقد قال تعالى (ما ننسخ من آية او ننسها) فان الانساء في احد المعنيين هو ايقاع النسيان عليه، و قد قال تعالى في حق يوسف وهو من الانبياء المرسلين (فانساه الشيطان ذكر ربه) وكما انه يجب ان يقدر الله حق قدره لقوله (وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء) كذلك يجب ان يقدر الانبياء حق قدرهم ويعلم ما يجوز عليهم و ما لا يجوز و قد قال تعالى (انما انا بشر مثلكم) وقد عاب الله الكفار بالمبالغة في تنزيه الانبياء عن اوصاف البشر بقوله (وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام و يمشي في الاسواق) و قال تعالى (سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا)

واقول

لاريب في عصمة الانبياء عن السهو في العبادة لامور (الاول) قوله تعالى (ويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون) فانه سبحانه جعل السهو صفة نقص و دخيلا في استحقاق الويل بلا فرق بين ما يوجب ترك اصل الصلاة او اجزائها لانهما معا ناشئان من السهو عنها فكيف يكون النبي ص من الساهين بل لو سها كان اولى الناس بالويل، اللهم

الا ان تخص الاية بالسهو عن اصل الصلاة ولكنهم رووا ايضا سهوه عن اصلها كما ستعرف.

(الثانى) انه لو سها دخل باللوم فى قوله تعالى (لم تقولون مالا تفعلون) وقوله تعالى (اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم) فانه ص هو القائل «ركعتان مقتصدتان خير من قيام ليلة والقلب ساه» وهو القائل «من توضا فأسبغ الوضوء ثم قام يصلى صلاة يعلم مايقول فيها حتى يفرغ من صلاته كان كهيئة يوم ولدته امه» والقائل «لاصلاة لمن لايتخشع فى صلاته» والقائل «اذا صليت فصل صلاة مودع»(١) وهو القائل «اياكم وان يتلعب بكم الشيطان»(٢) لما قال له رجل يا رسول الله انى صليت فلم ادر أشفعت ام اوترت ؟.... الى نحو ذلك مما روى عنه ص فكيف و الحال هذه ان يصلى جماعة ساهيا حتى ينقص من اربع ركعات ركعتين.

(الثالث) انه استفاض ان النبى ص تنام عيناه ولاينام قلبه حتى عقد له البخارى بابا فى كتاب بدء الخلق وروى فيه ثلاثة احاديث وفى احدها «وكذلك الانبياء تنام اعينهم ولا تنام قلوبهم» فكيف من لاينام قلبه حال النوم ينام قلبه حال اليقظة عن عبادة ربه التى روحها الاقبال على الله تعالى.

(الرابع) ان وقوع السهو من الانبياء فى العبادة مناف لحكمة البعثة فان الحكمة فيها ارشاد الخلق و تقريبهم الى ماهو الاحب الى الله تعالى والاصلح لهم ، ومن المعلوم ان الاقبال على عبادة الله تعالى احب الامور الى الله تعالى واصلحها للعبد وان السهو مناف للاقبال فاذا لم يقبل النبى على عبادة ربه و صدر منه السهو كانت الامة اولى بذلك و احق بالمسامحة فى العبادة و هذا من اكبر المنافيات لمنصب الدعوة الى الله تعالى والقرب منه.

واما ما احتمله الخصم من الاسهاء فخلاف ظاهر اخبارهم التى ذكرها المصنف ره وغيرها بل خلاف صريح بعضها فقد ذكر فى كنز العمال(٣) حديثين من اخبار المقام قال النبى ص فيهما «انما انا بشر انسى كما تنسون» احدهما عن البيهقى و سنن النسائى وابى داود وابن ماجة والاخر عن سنن ابن ماجة ومسند احمد وذكر فى الكنز(٤) ايضا حديثا

١- راجع عن هذه الاحاديث كنز العمال ج٤ص٢٣٠ وص١١٢ ومابعدها

٢- مسند احمد ج١ص٦٣　　٣- ج٤ص١٠١　　٤- ج٤ص١٠١

آخرعن سنن ابى داود قال النبى ص فيه ان نسانى شيئا من صلاتى فليسبح القوم ولتصفق النساء » الى غير ذلك مما رووه فكيف مع هذا يحتمل الخصم الاسهاء ، على ان الاسهاء بما ظاهره السهو محال لانه يجعل النبى ص عرضة للدخول تحت قوله تعالى (ويل للمصلين) الآية وللوم والمذمة بانه يقول مالا يفعل ويامر الناس بالبر وينسى نفسه وعرضة لتكذيبه بدعوى انه تنام عيناه ولاينام قلبه، كما انه مناف لحكمة البعثة وللطف الله بعباده حيث اسهى نبيه ص وابعد الناس عن قربه بسبب اسهاء مقتداهم ، وتلك مفاسد لاتتلافى بحكمة التشريع الذى يمكن فيه البيان اللفظى بل لما استفاض البيان اللفظى من النبى لم يبق موضوع لحكمة التشريع، ثم انا نسأل من يزعم الاسهاء عن الامر الذى يشرّع بالاسهاء هل هو جواز السهو او هو مايترتب على السهو من سجود السهو ونحوه فان كان هو الثانى كان وقوع الاسهاء لغواً لان بيان سجدتى السهو والركعات المنسية لايتوقف على الاسهاء ، وان كان هو الاول كان الامر اشنع لان الاسهاء غير اختيارى للعبد فلا حكم له فكيف يشرع به جواز السهو الذى هو اختيارى له لامكان تحفظه عنه ولو سلم انه غير اختيارى ايضا فهو لاحكم له ايضا ولامعنى لتشريع مالاحكم له بما لاحكم له ،على ان الاسهاء فعل الله تعالى والسهو فعل المكلف فكيف يشرع حكم احدهما بوقوع الآخر، وايضا يكفى فى تشريع السهو وقوعه مرة اومرتين فما بالهم اسندوه الى النبى ص مرارا كثيرة حتى عقد البخارى ابوابا عديدة متصلة ذكر فيها سهو النبى ص فمرة نسبوا اليه انه سها عن الجلوس ومرة صلى الظهر خمسا واخرى صلى احدى الظهرين اثنتين وتارة صلى المغرب اثنتين ، الى غير ذلك مما نقصوا به عظيم مقامه ، وكيف يشك عاقل فى انه نقص لاسيما وقد قال النبى ص فى بعض مارواه البخارى «لم انس ولم اقصر» وفى رواية مسلم (كذلك لم يكن) فكان منه ص على فرض الوقوع سهواً فى سهو وكذباً فى غلط فتضاعف النقص وهو لايناسب منصب النبوة والدعوة ، وسيأتى الكلام ان شاء الله تعالى فيما زعمه الخصم من تشريع الكلام والحركة المتعلقة بالصلاة.

و اما ما استدل به مما يدل على وقوع السهو من الانبياء فلاربط له بما نحن فيه من السهو فى العبادة على ان قوله تعالى (فامايسنينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم المستهزئين) يمكن ان يكون من قبيل مهما نسيت شيئا فلا تقعد مع زيد ناسيا

فحذف من جزاء الآية لفظ ناسيا والمعنى والله اعلم مهما نسيت شيئا فلاتنس عدم العقود معهم بعد ماذكرت لك حرمته و بينتها لك ؛ ومثل هذا يقال لبيان اهمية الجزاء بلانظر الى وقوع الطرفين اوجوازه فلاتكون الآية دليلا على وقوع النسيان من النبى ص حتى فى غير الصلاة

واما قوله تعالى (فانساه الشيطان ذكر ربه) فيعلم المراد منه بعد سماع الآية قال تعالى (وقال للذى ظن انه ناج منهما اذكرنى عند ربك فانساه الشيطان ذكر ربه) ولاشك انه بمقتضى ظاهر الآية يراد بضمير انساه مظنون النجاة لايوسف ع و بالرب فى المقامين اصاحب الخاص فلا ربط لها بالمدعى .

واما قوله تعالى (ماننسخ من آية او ننسها) فليس المقصود به انساء النبى ص كيف وقد قال تعالى (سنقرئك فلا تنسى) هذا اذا اريد بالآية آية القرآن و اما اذا اريد بها سائر المعجزات ودلائل النبوة فالمراد والله اعلم اذا اعرضنا عن احدى دلائل النبوة او انسيناها جئنا بخير منها او اعظم دليلا على النبوة و هذا بالضرورة انما يتعلق بامم الانبياء

واما مازعمه من مساواة الانبياء للناس بالبشرية مستدلا عليه بالكتاب العزيز ، ففيه ان المساواة بالبشرية لاتقتضى المساواة فى كل شىء والاجاز ان تقع منهم كل المعاصى حتى الكفر و الخصم لايقول به، وليس زائدا على قدرهم منع الرذائل و النقائص عنهم كالسهو فى العبادة وصدور المعاصى عنهم .

هذا ومما يشهد بكذب نسبة السهو الى النبى ص فى العبادة ان اباهريرة الراوى لواقعة ذى اليدين قد اسلم عام خيبر وان ذا اليدين وهو ذو الشمالين (عمير بن عبدعمرو) قتل يوم بدر قبل اسلام ابى هريرة بسنين قال فى الاستيعاب بترجمة ذى الشمالين « اسمه عمير بن عبد عمرو بن نضلة بن عمرو بن غبشان بن سليم وقال ابن اسحق هو خزاعى يكنى ابا محمد حليف لبنى زهرة كان ابوه عبد بن عمرو بن نضلة قدم فحالف عبدالحارث بن زهرة وزوجه ابنته نعمى فولدت له عميراً ذا الشمالين ، كان يعمل بيديه جميعا شهد بدرا وقتل يوم بدر شهيدا قتله اسامة الجهمى » وانما قلنا ان ذا اليدين هو ذو الشمالين لما

روى عن امامنا الصادق ع انه هو، ولاخبار القوم انفسهم ففي مسند احمد (١) بسند رجاله من رجال الصحيحين قال (حدثنا عبدالرزاق حدثنا معمر عن الزهرى عن ابى سلمة بن عبدالرحمن وابى بكر بن سليمان بن ابى خيثمة عن ابى هريرة قال صلى رسول الله ص الظهر او العصر فسلم فى ركعتين فقال له ذو الشمالين بن عبدعمرو وكان حليفا لبنى زهرة اخففت الصلاة ام نسيت فقال النبى ص مايقول ذواليدين قالوا صدق يانبى الله فأتم بهم الركعتين اللتين نقص) فهذه الرواية الصحيحة عندهم قدجمعت بين اللقبين و صرحت بانه ابن عبدعمرو وانه حليف بنى زهرة وماهو الاقتيل بدر وفى كنز العمال (٢) عن عبدالرزاق مثلها سوى انه لم يذكر حلفه لبنى زهرة، وقدجمعت رواية اخرى لاحمد (٣) بين اللقبين ايضا و كذا رواية اخرى لعبد الرزاق وابن ابى شيبة نقلها فى كنز العمال (٤) وروى مالك فى موطأه (٥) رواية اشتملت على وصفه بذى الشمالين فقط ذكرها تحت عنوان مايفعل من سلم من ركعتين ساهيا وهى كغيرها فى الدلالة على وحدة ذى اليدين وذى الشمالين

واما رواية عمران بن حصين الدالة على ان ذا اليدين هو الخرباق فلا تدل على التعدد لجواز كون الخرباق لقبا لعمير بن عبد عمرو ، ويقربه انهم لم يعرفوا للخرباق اباً وانما يقول علماء رجالهم الخرباق السلمى وقدعرفت ان عميرا ايضا منسوب الى سليم لانه احد اجداده كماسبق فى كلام الاستيعاب، وبالجملة لاتصلح هذه الرواية لاثبات التعدد فى مقابلة تلك الروايات ، فظهر ان الصحيح وحدتهما وفاقا للزهرى ، قال فى الاستيعاب بترجمة ذى اليدين «وقدكان الزهرى مع علمه بالمغازى يقول انه ذو الشمالين المقتول ببدر وان قصة ذى اليدين فى الصلاة كانت قبل بدر ثم احكمت الامور بعد» ثم قال فى الاستيعاب «وذلك وهم عند اكثر العلماء» و وجه الوهم كما يظهر من اول كلامه انه صح عن ابى هريرة ان ذا اليدين راجع النبى ص فى امر الصلاة فلابد ان يكون ذو اليدين غير ذى الشمالين لان اباهريرة اسلم عام خيبر وذا الشمالين قتل ببدر ، وفيه انه بعد ماعرفت من صراحة الروايات بالاتحاد لم يبق وجه للحكم بالتعدد غاية الامر انه يلزم من الاتحاد كذب

١- ج٢ص٢٧١　　٢- ج٤ص٢١٥　　٣- ج٢ص٢٨٤

٤- ج٤ص٢١٤

٥- ص٤٩ فى حاشية الجزء الاول لمصابيح البغوى المطبوع بمصر ١٣١٨هـ

رواية ابي هريرة وهو غير مستغرب (فان قلت) لم يدع ابو هريرة حضور الواقعة حتى يكون كاذبا في الحكاية فلعله روى عن النبي ص او عمن حضر من الصحابة (قلت) قد صرح ابو هريرة بحضوره بنفسه في بعض هذه الاخبار التي حكى فيها الواقعة ، فقد روى البخارى عنه في الباب الثالث من ابواب ماجاء في السهو انه قال (صلى بنا النبي ص الظهر او العصر) الحديث ونحوه في صحيح مسلم في باب السهو في الصلاة والسجود له ' وروى مسلم في هذا الباب ماهو اصرح في ذلك قال (بينا انا اصلى مع رسول الله ص صلاة الظهر سلم في الركعتين) و ساق الحديث ،

قال المصنف رفع الله في الجنة مقامه

و نسبوا الى النبي ص كثيرا من النقص روى الحميدى في الجمع بين الصحيحين عن عائشة قالت كنت ألعب بالبنات عند النبي ص وكانت لي صواحب يلعبن معي و كان رسول الله ص اذا دخل تقمعن منه فيشير اليهن فيلعبن معي، وفي حديث الحميدى ايضا كنت ألعب بالبنات في بيته وهي اللعب ' مع انهم رووا عنه ص في صحاح الاحاديث ان الملائكة لاتدخل بيتا فيه صور مجسمة او تماثيل ' و تواتر النقل عنه بانكار عمل الصور والتماثيل فكيف يجوز لهم نسبة هذا الى النبي ص والى زوجته من عمل الصور في بيته الذي اسس للعبادة وهو محل هبوط الملائكة والروح الامين في كل وقت ، ولما راى النبي ص الصور في الكعبة لم يدخلها حتى محيت مع ان الكعبة بيت الله تعالى فاذا امتنع من دخوله مع شرفه وعلو مرتبته فكيف يتخذ في بيته وهو ادون من الكعبة صورا و يجعله محلا له

وقال الفضل

قد صح ان عائشة كانت تلعب باللعب و كان هذا لكونها صغيرة غير مكلفة فقد صح انه دخل عليها رسول الله ص وهي بنت تسع سنين ' وهذه اللعب ماكانت مصورة بصورة الانسان بل كانت على صورة الفرس ، لما روى انه ص رأى عند عائشة افراساً لها اجنحة فقال الفرس يكون له جناحان فقالت عائشة اما سمعت ان خيل سليمن كانت لها اجنحة فتبسم رسول الله ص وهيئة الفرس لاتسمى صورة لان الاطفال لايقدرون على تصوير الصورة وانما يكون مشابها للصورة ولاحرمة في عمل اللعبة على هيئة الخيل بل هذا في الانسان

وقيل فيما عبد من الحيوانات والملائكة والانسان ، وايضا يحتمل ان يكون هذا قبل تحريم الصور فان تحريم الصور كان عام الفتح على ماثبت ولعب عائشة كان في اوائل الهجرة وللصور شرائط انما تحرم عند وجودها وربما لم يكن شرط من الشرائط موجوداً ولما صح الاخبار وجب التاويل والجمع وليس اخبار الصحاح الستة مثل اخبار الروافض فقد وقع اجماع الائمة على صحتها .

واقول

من الغريب استدلاله على صغرها وعدم تكليفها حين اللعب بدخول النبي ص عليها وهي بنت تسع فان بناءه بها وهي بهذا السن كما يزعمون لايقتضي ان يكون لعبها في اول زمن الدخول ، بل اخبارهم تدل على لعبها في اواخر ايام النبي ص ففي مصابيح البغوي من الحسان في باب عشرة النساء من كتاب النكاح عن عائشة «قالت قدم رسول الله ص من غزوة تبوك اوحنين وفي بهوتها ستر فهبت ريح فكشفت ناحية الستر عن بنات لعائشة تلعب بها ، فقال ماهذه ياعائشة قالت بناتي ورأى بينهن فرساً له جناحان من رقاع ، فقال وما هذا الذي ارى وسطهن قالت فرس ، قال وما هذا الذي عليه قالت جناحان ، قال الفرس يكون له جناحان قالت اما سمعت ان لسليمان خيلا لها اجنحة ، قالت فضحك حتى رأيت نواجذه» فانها صريحة في لعبها بعد احدى الغزاتين وهما كانتا بعد فتح مكة ومنه يعلم مافي قوله اخيرا ولعب عائشة كان في اوائل الهجرة ولو سلم ان لعبها كان في اول بناء النبي ص بها وانها بنت تسع فبنت التسع التي تصلح للتزويج ولا حكمه مكلفة على الاحق ، ولو سلم انها غير مكلفة فاشكال المصنف ره ليس في لعبها حتى يجاب بانها غير مكلفة بل في ابقاء النبي ص الصور في بيته وهو محل هبوط الملائكة التي لاتدخل بيتا فيه صور وفي عدم انكاره على عمل الصور وقد تواتر عنه النهي عنه

واما قوله (وهذه اللعب ماكانت مصورة بصورة الانسان) فمناف لما تظافرت به اخبارهم من لعبها بالبنات التي هي عبارة عما كان بصورة البنات من الناس ، وقد جمعت رواية البغوي السابقة بين ذكر البنات والفرس وهي التي ذكرها الخصم على الظاهر لكنه تصرف فيها باسقاط لفظ البنات ليروج مطلبه في الجملة

واما قوله (وهيئة الفرس لاتسمى صورة لان الاطفال) الى آخره ففيه ان الصورة هی الشكل كما فی القاموس فتكون الهيئة منها وتعليله لاوجه له لان عائشة لم تكن صغيرة حين اللعب بالافراس بل كانت بنت سبع عشرة تقريبا على رايهم لماسبق من تصريح رواية البغوی بلعبها بها بعد احدى الغزاتين ، ولو سلم انها كانت حينئذ صغيرة فمن الازراء بحقها ان ينسب اليها العجز عن تصوير الصورة لما زعموا انها فی غاية الذكاء ومن تقدر فی كبرها على قيادة الحرب العظيمة لاتعجز فی صغرها عن تصوير الصورة ولو سلم عجزها فهو لايقتضی عدم كمال هيئة الفرس بحيث لاتسمى صورة لجواز ان يكون غيرها قد صنعها لها ، ولا تخفی ظرافة تسميته لها طفلا وقد تزوجت وبلغت سن النساء

واما قوله (ولا حرمة فی عمل اللعبة على هيئة الخيل) فباطل لاطلاق اخبارهم المستفيضة فی حرمة تصوير ذوات الارواح وقد رواها البخاری فی مقامات لاتحصى، منها فی آخر صحيحه ومنها فی أواخر كتاب البيع ، وقد قال النبی ص فی بعضها (من صور صورة فان الله معذبه بها حتى ينفخ فيها الروح وليس بنافخ فيها ابدا) وقال ص فی بعضها (ان اصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيمة ويقال لهم احيوا ماخلقتم) وروى مسلم طرفا منها فی كتاب اللباس والزينة من صحيحه فی باب لاتدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة وبعضها صريح فی صور الخيل ذوات الاجنحة، فقد اخرج عن عائشة قالت (قدم رسول الله من سفر وقد سترت على بابی درنوكا فيه الخيل ذوات الاجنحة فأمرنی فنزعته) وياهل ترى ان النبی ص لايرضى بصورة الخيل على الدرنوك و يرضى بصور هـا المجسمة ويبقيها فی بيته .

واما قوله (وايضا يحتمل ان يكون هذا قبل تحريم الصور فان تحريم الصور كان عام الفتح على ماثبت ولعب عائشة كان فی اوائل الهجرة) ففيه ان رواية البغوی السابقة صريحة فی لعبها بعد الفتح فلايصح هذا الاحتمال ، ولااعلم من اين ثبت عنده ان التحريم عام الفتح والظاهر انه مستند الى الهوى ونصرة المذهب .

واما قوله (وللصور شرائط انما تحرم عند وجودها) ففيه انه ان اراد ان لتحريم الصور شرائط فباطل اذلا يعتبر فيه اكثر من صدق تصوير الحيوان كما تدل عليه الاخبار السابقة وغيرها وان اراد ان لتحريم اللعب بالصور شرائط فممنوع حتى بمذهبه فقد

نقل هو في آخر الكتاب في القضاء وتوابعه عن الشافعي ان عدم حرمة اللعب بالشطرنج مشروط باربعة شروط رابعها ان لاتكون اسبابه مصورة بصور الحيوانات ولم يقيد هناك الصور بقيد ولم يعتبر فيها شروطا ، وذكر الخصم ثمة ان امير المؤمنين ع مر بقوم يلعبون بالشطرنج فقال ماهذه التماثيل التي انتم لها عاكفون ، ورواه المصنف هناك عن النبي ص وهو دال على ان اللعب بصور الخيل كالعكوف على الاصنام فيحرم ، فكيف تلعب بها عائشة ولم يمنعها النبي ص اولم تظهر منه الكراهة حتى يرتدع الغير ، ولا يخفى ان اجوبة الخصم كلها لاتصلح جوابا عما ذكره المصنف من اشكال ابقاء النبي ص للصور في بيته والحال ان الملائكة لاتدخل بيتا فيه الصور الا مازعمه من عجز الاطفال عن تصوير الصور فانه يمكن جعله جوابا ولكن قد عرفت مافيه ، و اما قوله (وليس اخبار الصحاح الستة مثل اخبار الروافض) فقد صدق فيه لان من يرفض الباطل لايروى مثل تلك الخرافات ولا يعتمد على روايات من عرفت بعض احوالهم في المقدمة و اشباههم .

قال المصنف اسبغ الله عليه رحمته

وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قالت عائشة (رأيت النبي يسترني بردائه وانا انظر الى الحبشة وهم يلعبون في المسجد فزجرهم عمر) وروى الحميدي عن عائشة قالت (دخل عليّ رسول الله ص وعندي جاريتان تغنيان بغناء بعاث فاضطجع على الفراش وحوّل وجهه ودخل ابوبكر فانتهرني و قال مزمارة الشيطان عند النبي ص فأقبل عليه رسول الله ص وقال دعها فلما غفل غمزتهما فخرجتا) وكيف يجوز للنبي ص الصبر على هذا مع انه ص نص على تحريم اللعب واللهو والقرآن مملوء منه و بالخصوص مع زوجته وهلا دخلته الحمية و الغيرة مع انه ص اغير الناس وكيف انكر ابوبكر وعمر ومنعهما فهل كانا افضل منه ، وقد رووا عنه ع (انه لما قدم المدينة من سفر خرجن اليه نساء المدينة يلعبن بالدف فرحا بقدومه وهو يرقص باكمامه) هل يصدر هذا عن رئيس اومن له ادنى وقار نعوذ بالله من هذه السقطات مع انه لو نسب احدهم الى مثل هذا قابله بالسب والشتم وتبرأ منه فكيف يجوز نسبة النبي ص الى مثل هذه الاشياء التي يتبرأ منها .

وقال الفضل

ضرب الدف ليس بحرام مطلقا وكذا اللهو كماذكر فى موضعه، وماذكر من ضرب الجاريتين بالدف عند عائشة كان يوم عيد واتفق العلماء على جواز اللهو وضرب الدف فى اوقات السرور كالاعياد والختان والاملاك واما منع ابى بكر عنه فانه كان لايعلم جوازه فى ايام العيد، وتتمة الحديث ان النبى ص قال لابى بكر دعهما فانها ايام عيد فلذلك منعه ابوبكر فعلمه رسول الله ان ضرب الدف والغناء ليس بحرام فى ايام العيد، وما ذكر ان نساء المدينة خرجن اليه من عودة من السفر فذلك كان من خصال نساء المدينة ولم يمنعهن رسول الله ص لانها كانت قبل نزول الحجاب ولأنهن كن يظهرن السرور بمقدم رسول الله ص وهو عبادة وان ترك المروة فى امثال هذه الامور التى توجب الالفة والموافقة وتطييب الخاطر وتشريع المسائل جائز ولكنه نعم ماقيل شعراً

وعين الرضاعن كل عيب كليلة　　ولكن عين السخط تبدى المساويا

واقول

ما استدلوا به لاباحة اللهو غير صالح له لامور (الاول) ان كثيرا منها أدل على الحرمة كرواية الغزالى التى سينقلها المصنف، ورواية احمد التى سنذكرها بعد ها ان شاء الله تعالى فانهما اطلقتا الباطل على اللعب والغناء، وكرواية الترمذى فى مناقب عمر عن عائشة قالت (كان رسول الله ص جالسا فى المسجد فسمعنا لغطا وصوت صبيان فقام رسول الله ص فاذا حبشة تزفن والصبيان حولها فقال يا عائشة تعالى وانظرى فجئت فوضعت لحيى على منكب رسول الله ص فجعلت انظر اليها مابين المنكب الى رأسه فقال اماشبعت فجعلت اقول لالانظر منزلتى عنده اذطلع عمر فارفض الناس عنها فقال رسول الله ص انى أنظر الى شياطين الجن والانس قدفروا من عمر بن الخطاب) فان تعبير النبى ص بالشياطين دليل على حرمة عملها وعملهم وان ذلك اللهو مجمع للشياطين فيحرم، وكرواية الترمذى ايضا عن بريدة و صححها كالرواية الاولى هو والبغوى فى مصابيحه قال بريدة (خرج رسول الله ص فى بعض مغازيه فلما انصرف جاءت جارية سوداء فقالت يارسول الله انى كنت نذرت ان ردك الله صالحا ان اضرب بين يديك بالدف واتغنى فقال لها رسول الله ص ان كنت نذرت فاضربى والا فلا فجعلت تضرب فدخل ابوبكر وهى تضرب ثم دخل على وهى تضرب ثم

دخل عثمان وهي تضرب ثم دخل عمر فألقت الدف تحت استها ثم قعدت عليه ، فقال رسول الله ان الشيطان ليخاف منك ياعمر انى كنت جالسا وهي تضرب فدخل ابوبكر وهي تضرب ثم دخل علي وهي تضرب ثم دخل عثمان وهي تضرب فلما دخلت انت ألقت الدف) فان تعبير النبي ص عنها بالشيطان دليل على حرمة فعلها اذ لو كان طاعة او مباحا لم يصح ذمها وتهجين عملها لاسيما وقد كان وفاء للنذر كما انه لو كان مباحا لم يصح نهيها عنه بلا قرينة على ارادة الاباحة من النهي لوفرض انها لم تكن قد نذرت لظهور النهي في الحرمة وهي في وقت الحاجة والعمل .

(الثاني) ان اخبار حلية اللهو قد اشتملت جملة منها على ارادة النبي ص من عائشة ان تنظر الى اللعب واهله وعلى انه يسترها وهي تنظر الى الحبشة وهذا كذب صريح لانه مناف لسنة رسول الله ص روى البغوى في مصابيحه من الحسان في باب النظر الى المخطوبة وبيان العورات من كتاب النكاح عن ام سلمة ض (انها كانت عند رسول الله ص وميمونة اذ أقبل ابن ام مكتوم فدخل عليه فقال ص احتجبا عنه فقلت يارسول الله أليس هو اعمى لايبصرنا فقال ص أفعمياوان أنتما ألستما تبصرانه) ونحوه في الجزء السادس من مسند احمد ص ٢٩٦ فاذا كان النبي ص يابى من نظر أزواجه الى الاعمى فكيف يرضى لعائشة ان تنظر الى أهل اللهو حال اللعب والخلاعة .

(الثالث) انها منافية للغيرة والحياء بل بعضها مشتمل على التهتك الذى لا يصدر الا من الانذال واسافل الناس وادناهم حياء وغيرة كرواية البخارى في الباب الثاني من كتاب العيدين وفي باب الدرق من كتاب الجهاد والسير عن عائشة قالت (كان يوم عيد يلعب السودان بالدرق والحراب فاما سألت رسول الله ص واما قال تشتهين تنظرين فقلت نعم فأقامني وراءه خدى على خده وهو يقول دونكم يابني ارفدة حتى اذا مللت قال حسبك قلت نعم قال فاذهبي) فليت شعرى كيف حال من يجعل نفسه وزوجته منظرا لأهل الفساد واللهو وهو يحثهم على اللعب ويحركهم الى النظر اليهما ملتصقي الخدين وخدها على خده فهل ترى فوق هذا خلاعة ، لعمر الله ما من احد يؤمن بالله ورسوله ص يرضى بهذه النسبة الى سيد المرسلين الذى كان اشد حياء من العذراء في خدرها وقال (الحياء من الايمان)

وكان اشد الخلق غيرة ومروة وقال (من لامروة له لاايمان له) وكان اعظم الناس وقاراً حتى ان ضحكه التبسم فكيف ينقاد الى هوى عائشة هذا الانقياد ولايلتفت الى مافيه من النقص والهوان ، وياعجباكيف يجتمع هذا التهتك من عائشة مع مارواه احمد عنها(١) قالت(كنت ادخل بيتي الذى دفن فيه رسول الله ص و ابى فأضع ثوبي فاقول انما هو زوجي وابى فلما دفن عمر معهم فوالله مادخلت الا وانا مشدودة على ثيابي حياء من عمر) ولاادرى اين ذهب هذا الحياء من الاموات عنها يوم الجمل وهي تلف الالوف بالالوف من الاحياء .

(الرابع) ان اللهو والصياح منافيان لحرمة المساجد ووضعها فكيف يرضى النبي ص بهما ويمكن منهما فيها اهل اللهو والطرب قال الله تعالى (انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر) فهل كان من عمرانها اللعب والغناء ، وروى القوم في صحاحهم ان النبي ص قال (من سمع رجلا ينشد ضالة في المسجد فليقل لاردها الله عليك فان المساجد لم تبن لهذا) وانه ص نهى عن تناشد الاشعار في المسجد وان تقام فيه الحدود وان ترفع فيه الاصوات ، فكيف يرضى باعلان اللهو والغناء في المسجد الاعظم، والعجب انهم يروون انه يحث على اللهو في مسجده ، ويروى البخارى في باب رفع الصوت في المساجد من كتاب الصلاة عن السائب قال (كنت قائما في المسجد فحصبني رجل فاذا عمر بن الخطاب فقال اذهب فائتني بهذين فجئته بهما قال من انتما اومن اين انتما قالا من اهل الطائف قال لو كنتما من اهل هذا البلد لاوجعتكما ترفعان اصواتكما في مسجد رسول الله ص) ولكن لاعجب فانهم ينسبون تلك الخلاعة القبيحة الى صفوة الله من خلقه ويزعمون ان عمر في منتهى الغيرة حتى ان النبي ص لم يدخل في المنام قصر عمر في الجنة رعاية منه لغيرة عمر وذلك كله مما يكشف عن حال رجالهم واخبارهم فانظر وتبصر .

(الخامس) ان راوى تلك الاخبار التى زعموا دلالتها على اباحة اللهو هو عائشة الا ماقل عن غيرها، ومن الواضح انها متهمة بارادة الافتخار واظهار حب النبي ص لها وبيان فضل ابيها وخليله كما هو ظاهر على صفحات تلك الروايات ، وما اكتفت بذلك حتى جعلت تحرض الناس على اعطاء بناتهم زمام اللهو واللعب وما خصته بوقت فقالت كما في

١ - مسند احمد ج٦ ص٢٠٢

كثير من روايات البخارى وغيره (فاقدروا قدر الجارية الحديثة السن الحريصة على اللهو) ولعل هذه التتمة تشهد بان تلك الاخبار من وضع الكذابين الذين يريدون التقرب الى ملوك الجهل والفساد من الامويين والعباسيين وامرائهم ، فاذا عرفت هذه الامور ظهر لك انه لا يستبيح ذو عقل وذو دين الاستدلال بتلك الاخبار على اباحة اللهو فى شيء من الاوقات لاسيما والكتاب العزيز ناطق بحرمته واى عاقل يشك بكذب تلك الاخبار التى تحط من قدر النبى والنبوة ، وبذلك يظهر لك حال من نسب اليهم الخصم الاتفاق على جواز اللهو استناداً اليها .

واما ما ذكره من تتمة الحديث فمن اضافاته على انها لا تنفعه بالنظر الى تلك الامور السابقة ومن احب الاطلاع على كذبه فى هذه الاضافة اعنى قوله ص (فانها ايام عيد) تعليلا لقوله لابى بكر دعها فليراجع الباب الثانى من كتاب العيدين من صحيح البخارى وآخر كتاب العيدين من صحيح مسلم

واما ما ذكره من ان ذلك من خصال نساء المدينة فمحل تأمل لانه مستفاد من روايات عائشة وفيها ماسبق ، واما ماذكره من اظهارهن السرور وانه عبادة ففيه ان اظهار السرور وان كان عبادة لكن اذا لم يكن باللهو فانه يحرم حينئذ كما لو اظهر بشرب الخمر ونحوه ، واما ما اجاب به عن رقص النبى ص باكمامه وحاشاه فمن قول الهجر لان الرقص سفه ظاهر وخلاعة بينة ومن اكبر النقص بالرئيس واعظم منافيات الحياء والمروة فى تلك الاوقات واشد المباينات للرسالة لارشاد الخلق بتهذيبهم عن السفه والنقائص وتذكيرهم بمقربات الآخرة ، لاسيما بالملأ العام مع حضور النقاد والاضداد ، فلا يمكن ان يلتزم بتسويغه لطلب الالفة وتطييب الخواطر لان حفظ شرف الرسالة وفخامتها ودفع نقد النقاد و المشككين اهم بل لا يحسن لذلك اقل منافيات المروة فضلا عن مثل الرقص مع النساء

واما التشريع فلا يصلح ان يكون داعيا لفعل المنافى مع امكان البيان اللفظى كما لا يصلح ان يكون داعيا له ارادة ايمان الناس لان فعل المنافى مبعد عنه لا مقرب له حتى لو اوجب الالفة فان الالفة لا توجب الاعتقاد ولو سلم ايجابها له فى الجملة فخطر المنافى للمروة اعظم .

واما استشهاده بالبيت ففي محله لانا سخطنا على اخبارهم لكذب رواتها واشتمالها على المناكير والاضاليل فأبدينا بعض مساويها واماهم فرضوا بها على علاتها فعميت عيون قلوبهم عن معايبها وان اوهنت مقام النبوة بل ومقام الربوبية كما ستعرف ان شاء الله تعالى

قال المصنف اعلى الله مقامه

وفي الصحيحين ان ملك الموت لماجاء لقبض روح موسى لطمه موسى ففقأ عينه، فكيف يجوز لعاقل ان ينسب موسى مع عظمته وشرف منزلته وطلب قربه من الله تعالى والفوز بمجاورة عالم القدس الى هذه الكراهة وكيف يجوز منه ان يوقع بملك الموت ذلك وهو مأمور من قبل الله تعالى .

وقال الفضل

الموت بالطبع مكروه للانسان وكان موسى رجلا حادا كما جاء في الاخبار والآثار فلما صح الحديث وجب ان يحمل على كراهته للموت وبعثه الحدة على ان لطم ملك الموت كما انه القى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه وهذا الاعتراض وارد على ضرب هرون وكسر الواح التوراة التي اعطاها الله اياها هدى ورحمة ، ويمكن ان يقال كيف يجوز ان ينسب الى موسى القاء الالواح وطرح كتاب الله وكسر لوحه اهانة لكتاب الله وكيف يجوز له ان يضرب هرون و هو نبي مرسل ، وكل هذه عند اهل الحق محمول على مايعرض البشر من صفات البشرية وليس فيه قدح في ملكة عصمة الانبياء واما عند ابن المطهر فهي محمولة على ذنوب الانبياء ولولم يكن القرآن متواترا ونقل لابن المطهر الحلي ان موسى القى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه لكان ينكر هذا ويعترض بمثل هذه الاعتراضات فلو انه انصف من نفسه يعلم مانقوله في تعصبه حق .

واقول

كان موسى ع شديد الغضب لله تعالى ولم يكن حادا تخرجه الحدة الى غضب الله عليه وقوله (فلما صح الحديث) الى آخره باطل اذ كيف يصح حديث يرويه الكذبة عن ابي هريرة الخرافي الكذوب وهو يشتمل على مايحيله العقل فان الانبياء ع معصومون عن الذنوب لاسيما الكبائر باقرار الخصم ولاسيما مثل هذه الجناية الكبرى على احد

عظماء الملائكة ورسول الله العامل بامره ان صح عقلا ان يقع مثلها على الملائكة الروحانيين ولوسلم جواز وقوع مثل هذه الكبيرة منهم فاى عاقل يجوز على موسى مع عظم شانه ان يكره الانتقال الى عالم الكرامة والرحمة وهو الهادى والداعى اليه والعالم بما أعدالله فيه لاوليائه ، ولوسلم خوفه من الموت وكراهته له فاى عاقل يجوز قلع عين ملك الموت مع روحانيته وشفافيته بلطمة بشر، ولوسلم انه تصور له بصورة شخص تؤثر فيه اللطمة فكيف يقدر موسى عليه وهو على شفا جرف الموت و ملك الموت بقوته العظمى مؤيدا بالقدرة الربانية التى يتسلط بها على نفوس العالمين بلاكلفة ومقاومة ويااللعجب كيف ضيع الله حق الملك المرسل بامره ولم يقاصه من موسى والقصاص حق ثابت فى القرآن والتوراة بل لم يعاقبه اصلا واكرمه حيث خيره بين الموت والحياة فهل عندالله هوادة او يختلف حكمه فى بريته .

هذا وقد حمل بعضهم الحديث على المدافعة عن نفسه بدعوى ان الملك تصور له بصورة انسان معتد عليه يريد اهلاكه فلامعصية منه ، وفيه انه لايلائم مافى تمام الحديث فقال ارسلتنى الى عبد لايريد الموت و قدفقأ عينى فانه يدل على شكايته منه و التعريض بذمه بعدم ارادته للموت وهولايصح اذاكان مدافعا عن نفسه لوجوب المدافعة وان احب الموت ، على انه لاوجه لتصور ملك الموت بصورة معتد فانه من الحمق و الجهل ودعوى الامتحان لاوجه لها لانه ان اريد الامتحان فى حبه للموت فهو لايناسب تصوره بصورة من تجب مدافعته وان اريد الامتحان فى مخالفة الواجب من المدافعة فهو لايجامع القول بعصمته بل لامعنى لهذا الامتحان لان كل انسان يدافع بمقتضى طبعه عن نفسه حيث يمكن وان لم تجب عليه المدافعة ، على انه لايلائم التعبير بكراهة الموت الى تمام الحديث ويدل على معرفة موسى بملك الموت فلايصح الحمل المذكور مارواه مسلم باحدى روايتيه عن ابى هريرة قال(جاء ملك الموت الى موسى فقال اجب ربك فلطم موسى عين ملك الموت ففقأها قال فرجع الملك الى الله عزوجل فقال انك ارسلتنى الى عبدلك لا يريد الموت وقدفقأ عينى قال فرد الله اليه عينه و قال ارجع الى عبدى فقل له الحياة تريد فان كنت تريد الحياة فضع يدك على متن ثور فماتوارت يدك

من شعره فانك تعيش بها سنة قال ثم مه قال ثم الموت قال فالآن يارب من قريب) (١)
فان قوله اجبر بك دال على معرفة موسى بملك الموت وانه ليس من المعتدين، واصرح من هذه الرواية ماروواه احمد عن ابى هريرة(٢) قال (كان ملك الموت يأتى الناس عيانا فأتى موسى ففقأ عينه فأتى ربه فقال يارب عبدك موسى فقأعينى ولولا كرامته عليك لعنفت به) الحديث .

ثم انهم ذكروا فى توجيه الحديث اموراً أخر تشبه الخرافة (منها) ان موسى اراد اظهار وجاهته عند الملائكة، فان فعل الحرام مناف لدعوى الوجاهة عند الله تعالى وهذه الارادة بهذا الفعل الخاسر اولى ان تقع من الحمقاء السافلين لامن الانبياء و المرسلين و (منها) انه وقع من غير اختياره لان للموت سكرات ، و كأن هذا التوجيه مأخوذ من قول عمران النبى ليهجر ،و كيف يناسب ذلك تمام الحديث وشكاية ملك الموت منه وهل هذا الموجه اعرف بحال موسى من ملك الموت و (منها) ان المراد صكه بالحجة وفقأعين حجته ولا اعلم اى مباحثة وقعت بينهما ضل فيها ملك الموت ،و كيف يجتمع هذا مع قوله (فرد الله عليه عينه) الى آخر الفقرات .

واما ما ذكره من النقض بقصة القاء الالواح فهو وارد عليه ايضا لان القاءها و كسرها اهانة لكتاب الله كفر لايقوله الخصم بل لو لم يقصد به الاهانة كان كبيرة كضرب النبى وهو يقول بعصمتهم عن الكبائر ، واما ما حمله عليه فان اراد به مايعرض البشر من دون شعور فهو من اعظم النقص و تجويزه على الانبياء رافع للثقة بهم و هل هذا الاكماذم الله عليه الكافرين اذ قالوا انك لمجنون فان سلب الشعور ان لم يكن جنونا فهو بمنزلته ولو جاز لجاز الجنون عليهم لانه مما يعرض البشر ايضا،و ان اراد به مالا يسلب معه الشعور فتلك الافعال كبيرة والانبياء معصومون عنها بل اذا كان الالقاء بقصد الاهانة يكون كفرا

ومن الغريب ان الخصم بظاهر كلامه خص الحمل عند اصحابه بذلك مع انه فى كل ماسبق من المباحث عيال على المواقف وشرحها و هما لم يذكرا هذا وانما ذكرا وجوها أخر (منها) مااختاره صاحب المواقف وهو ان فعل موسى باخيه لم يكن على سبيل

(١) و نحوه فى مسند احمد ج٢ ص٢٢٩ و ٣١٥ و ٣٥١
(٢) مسند احمد ج٢ ص٥٣٣

الايذاء بل اراد ان يدنيه لنفسه ليتفحص منه عن حقيقة الحال فخاف هرون ان يعتقد بنو اسرائيل خلافه فقال لاتاخذ بلحيتي الآية ، وهذا الحمل منقول عن السيد المرتضى وان الرازى استحسنه و(منها) ان موسى لمارای جزع اخيه واضطرابه من قومه اخذه ليسكن من قلقه و(منها) ان موسى لما غلب عليه الهم اخذ براس اخيه لاعلى طريق الايذاء بل كمايفعل الانسان بنفسه من عض يده و شفته و قبض لحيته الاانه نزل اخاه منزلة نفسه لانه شريكه فيماينا له من خير اوشر، ثم قال الشارح (قال الآمدى لايخفى بعد هذه التاويلات و خروجها عن مذاق العقل) ولم يذكر الشارح لنفسه شيئا و كأنه على مذاق الآمدى و هو فى محله لبعد هذه الوجوه جدا مع أنها لاترفع اشكال القاء الالواح .

والاولى فى الجواب ان بنى اسرائيل لماكفروا واتخذوا العجل ارادموسى ع ان يبين لهم عظيم جرمهم و شديد سخطه عليهم فالقى الالواح الكريمة اظهاراً للضجر من فعلهم واخذ برأس اخيه يجره اليه مع علمه ببراءة ساحته تفضيعا لعملهم وتنبيها لهم على سوء ما اتوابه وعلى مساءته منهم من باب اياك اعنى واسمعى ياجارة كماهو فى القرآن كثير قال تعالى (لان اشركت ليحبطن عملك) مع علمه سبحانه بانه معصوم عن الشرك وقال تعالى (ولو تقول علينا بعض الاقاويل) الآية فيكون فعل موسى لمصلحة انزجارهم عن الكفر حتى اظهر لاخيه انه ينبغى مفارقتهم و اتباعه له لعظيم ماجاؤابه فيكون فعله راجحا لاحراما بخلاف فقء عين ملك الموت فانه لامصلحة فيه ألبتة ، واعلم انه ليس فى الآية الكريمة ان موسى كسر الالواح وضرب اخاه كما ادعاه الخصم ولكن حمله على ذلك هضم الحق والتهويل على الغافلين.

و اما قوله(واما عند ابن المطهر فهى محمولة على ذنوب الانبياء) ففيه ان الطاهر ابن المطهر لاينكر الاماهو صريح بالذنب والجهل كرواية فقء عين ملك الموت لاعلى مايقرب فيه التوجيه ويتضح فيه الحمل كالآية الشريفة فتدبر واستقم.

قال المصنف رفع الله درجته

وفى الجمع بين الصحيحين ان رسول الله ص قال فى صفة الخلق يوم القيمة (وانهم يأتون

آدم و يسألونه الشفاعة فيعتذر اليهم فياتون نوحا فيعتذر اليهم فيأتون ابراهيم فيقولون يا ابراهيم انت نبى الله وخليله اشفع لنا الى ربك اماترى مانحن فيه فيقول لهم ان ربى قد غضب غضبا لم يغضب قبله مثله ولم يغضب بعده مثله وانى قد كذبت ثلاث كذبات نفسى نفسى اذهبوا الى غيرى) وفى الجمع بين الصحيحين ان رسول الله ص قال (لم يكذب ابراهيم النبى الاثلاث كذبات) كيف يحل لهؤلاء نسبة الكذب الى الانبياء و كيف الوثوق بشرايعهم مع الاعتراف بتعمد كذبهم .

وقال الفضل

قدعرفت فيما مضى ان الاجماع واقع على وجوب عصمة الانبياء عن الكذب و اما الكذبات المنسوبة الى ابراهيم لماصح الحديث فالمراد منه صورة الكذب لاحقيقته كما قال (بل فعله كبيرهم هذا فاسالوهم ان كانوا ينطقون) وكان مراده الزامهم ونسبة الفعل الى كبيرهم لان الفاس الذى كسر به الاصنام وضعه على رقبة كبير الاصنام، فالكذب المؤوّل ليس كذبا فى الحقيقة بل هو صورة الكذب اذا كان التاويل ظاهرا ، وهذا لاباس به عند وقوع الضرورة .

واقول

سبق ان اكثرهم اجازوا صدور الكبائر عن الانبياء سهوا قبل النبوة و بعدها وعمدا قبلها وان بعضهم اجاز صدورها عمدا بعدها ومنها الكذب فى غير التبليغ بل اجاز بعضهم صدور الكفر عنهم وقد نقل الخصم هناك بعض ذلك فكيف يزعم هنا الاجماع على عصمتهم عن الكذب .

واما ما زعمه من ان المراد صورة الكذب فلا يلائم الحديث ، ولنذكره لتتضح الحال روى البخارى فى كتاب تفسير القرآن فى سورة بنى اسرائيل عن ابى هريرة ما ملخصه (ان النبى ص قال انا سيد الناس يوم القيمة وهل تدرون مم ذلك يجمع الله الناس الاولين والاخرين فى صعيد واحد وتدنو الشمس فيبلغ الناس من الغم و الكرب مالا يطيقون فيقول الناس الاترون ماقد بلغكم الا تنظرون من يشفع الى ربكم فيقول بعض الناس لبعض عليكم بآدم فيأتونه فيعتذر بان الله سبحانه نهاه عن الشجرة فعصاه و يأتون نوحا

بامر آدم فيعتذر بان له دعوة على قومه و يأتون ابراهيم بامر نوح فيعتذر بانه كذب ثلاث كذبات ويأتون موسى بامر ابراهيم فيعتذر بانه قتل نفسا لم يؤمر بقتلها و يأتون عيسى بامر موسى فيعتذر ثم قال ولم يذكر ذنبا) و هذا صريح بان تلك الامور الواقعة من الانبياء الاول ذنوب و بعضها من الكبائر كالكذب و قتل النفس ، و من المعلوم ان صورة الكذب ليست ذنبا اذا ادت اليها الضرورة الدينية بل هي طاعة عظمى، وقد صرح ايضا بان ابراهيم صاحب خطيئة حديث آخر رواه البخاري عن انس في اواخر كتاب الرقاق وحديث رواه عنه ايضا في كتاب التوحيد في باب قول الله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) قال فيهما ماحاصله «يجمع الله الناس يوم القيمة فيقولون لو استشفعنا الى ربنا فيأتون آدم ثم نوحاً ثم ابراهيم ثم موسى فيقول كل منهم لست هناك ويذكر خطيئته» وما ادري كيف تتصور الخطيئة من نوح في دعائه وهو انما دعا على الكافرين الذين لايلدون الا فاجرا كفارا ، ودعوى ان خطيئته لنسبته ذلك اليهم كذبا باطلة اذ لو سلم عدم اضلالهم و انهم يلدون مؤمنا فنسبة ذلك ان صدرت منه خطا فلا خطيئة له و ان صدرت عمدا كانت له خطيئتان الكذب والدعوة على من لايستحق لاخطيئة واحدة كما يظهر من الاخبار هذه .

ومما ينكره العقل على هذه الاحاديث (اولا) اعراض المسلمين عن طلب الشفاعة من نبيهم وهم يعتقدن انه سيد الانبياء ، وعدول من عدا عيسى من هؤلاء الانبياء عن نبينا ص وهم يعلمون انه اولى بالشفاعة ،كما ينكر العقل عليها (ثانيا) مخاطبة الناس بعضهم بعضا و طلبهم الراي وهم في حال الشدة وقد دنت الشمس منهم والله سبحانه يقول (يوم تذهل كل مرضعة عما ارضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وماهم بسكارى ولكن عذاب الله شديد) ، وايضا فقد نسب في حديثي انس الى النبي ص رؤية الله وقد عرفت امتناعها و نسب اليه في حديث انس بكتاب التوحيد انه قال فاستاذن على ربي في داره فاثبت له المكان وهو يوجب الامكان.

واعلم انا نعتقد ان ابراهيم ع لم يكذب قطعا حتى بقوله (بل فعله كبيرهم) اما لكونه ليس من باب الاخبار الحقيقي بل من باب التبكيت والالزام لهم بالحجة على بطلان مذهبهم و عبادتهم لما لايملك لنفسه نفعا ولايدفع عنها ضرا كما يشهد له قوله (فاسألوهم ان كانوا ينطقون) واما للاشتراط بقوله (ان كانوا ينطقون) لدلالته على ان اخباره مقيد

به بناء على كونه شرطا لقوله فعله كبيرهم ، ولكن الكلام فى احاديث القوم الدالة على الكذب الحقيقى من ابراهيم ع وان خطيئته تمنعه من الشفاعة ، نعم للبخارى فى (كتاب بدء الخلق) ولمسلم فى (باب فضائل ابراهيم) رواية تدل على ان كذبتين من الثلاث حقيقيتان الا انهما فى ذات الله و الثالثة بصورة الكذب لمصلحة شرعية و هذه الرواية لاتوجب صرف روايات الشفاعة عن ظاهرها من الخطيئة بل تنافيها و تضادها و الافما معنى اعتذار ابراهيم عن الشفاعة بالكذب و الخطيئة اذا كان كذبه فى ذات الله او صوريا لمصلحة شرعية .

قال المصنف طاب ثراه

وفى الجمع بين الصحيحين (ان النبى ص قال نحن احق بالشك من ابراهيم اذ قال ربى ارنى كيف تحيى الموتى قال اولم تومن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى ويرحم الله لوطا لقد كان يأوى الى ركن شديد و لو لبثت فى السجن طول لبث يوسف لاجبت الداعى) كيف يجوز لهؤلاء الاجتراء على النبى بالشك فى العقيدة.

و قال الفضل

كان من عادة النبى ص التواضع مع الانبياء كما قال لاتفضلونى على يونس بن متى وقال لاتفضلونى على موسى وقد ذكر فى هذا الحديث فضائل الانبياء فذكر ثبات ابراهيم فى الايمان ، والمراد بالحديث ان ابراهيم مع ثباته فى الايمان و كمال استقامته فى اثبات الصانع كان يريد الاطمئنان و يقول و لكن ليطمئن قلبى فغيره احق بهذا التردد الذى يوجب الاطمئنان ، واما الترحم على لوط فهو امر واقع فان لوطا كان يأوى الى ركن شديد كما قال آوى الى ركن شديد فترحم رسول الله ص له لكونه كان ضعيفا و ليس فيه الدلالة على انه ص عاب لوطا فى ايوائه الى ركن شديد، واما قوله لو لبثت فى السجن طول لبث يوسف لاجبت الداعى ففيه وصف يوسف بالصبر والتثبت فى الامور وانه صبر مع طول السجن حتى تبين امره فانظروا معاشر الناظرين هل فى هذه الامور يرجع عيب و شين الى الانبياء مع ان الحديث صح و هو يطعن فى قول النبى ص نعوذ بالله من رأيه الفاسد.

واقول

لاريب بتواضع النبي ص مع المؤمنين فضلا عن النبيين لكن لاوجه للتواضع المدعى مع ابراهيم ويوسف اذلايصح تواضع الشخص باثباته لنفسه امراقبيحا كقول الشخص انا فاسق او نحوه وقول النبي ص نحن احق بالشك من ابراهيم فان الشك في الصانع والحشر اعظم الامور نقصا ومباينة لمن هوفي محل الدعوة الى الاقرار بالصانع و الحشر وقريب منه قول النبي ص لولبثت في السجن طول لبث يوسف لاجبت الداعي فانه دال على قلة صبر النبي ص وحكمته بالنسبة الى يوسف وهو لايلائم دعوته الى مكارم الاخلاق و الصبر الكامل والتسليم فانه ص اذاجعل نفسه ادنى صبراً من يوسف الذي توسل غفلة الى خلاصه من السجن بمخلوق فقال اذكرني عند ربك لماناسب طلبه من الناس الصبر الاعلى والتسليم لامر الله في كل شيء والاستعانة بالله لابغيره في كل امر ، كما ان تواضع النبي ص الذي ذكره الخصم مع موسى ويونس كاذب والا كان النبي ص متناقض القول لانه يقول في مقامات اخر (انا سيد ولد آدم) (١) ويقول (اذا كان يوم القيمة كنت امام النبيين و خطيبهم وصاحب شفاعتهم غير فخر) (٢) ويقول (انا سيد الناس يوم القيمة) (٣) وكذا في الحديث السابق الذي ذكر فيه اعتذار اعاظم الانبياء عن الشفاعة ، وهذا الذي زعم الخصم تواضع النبي ص فيه مع موسى قد رواه القوم بقصة ظاهرة الكذب لانهم زعموا فيها ان النبي ص انكر على من فضله على موسى وانه اظهر بمحضر اليهودي الشك في فضله على موسى مستندا الى انه ينفخ في الصور وانه اول من يبعث فاذا موسى آخذ بالعرش فلايدري النبي ص احوسب موسى بصعقته في الطور ام بعث قبله وهذا اغراء لليهودي بالجهل حيث ادعى ان الله اصطفى موسى على البشر فلايمكن ان يصدر من النبي ص ، روى ذلك مسلم في باب فضائل موسى والبخاري في اول ابواب الخصومات بعد كتاب المساقاة وفي تفسير سورة الاعراف وفي كتاب بدء الخلق

---

(١) صحيح مسلم (كتاب الفضائل باب تفضيل نبينا ص)

(٢) مسند احمد ج٥ ص ٣٧ و٣٨

(٣) مسند احمد ج٥ ص ٣٨٨

واما قوله (و قد ذكر في هذا الحديث فضائل الانبياء) ففيه انا لا نعرف فضيلة ذكرت فيه لابراهيم ولوط اما لابراهيم فلانه لم يشتمل بالنسبة اليه الاعلى اثبات الشك له في الحشر ولا اقل من دلالته على انه ضعيف اليقين وذلك مباين للنبوة ومناف لقوله تعالى (ولقد آتينا ابراهيم رشده من قبل) وقوله تعالى (وكذلك نُرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين) و الحق ان ابراهيم ع لم يطلب الاطمئنان بالحشر بل بغيره اوطلب الاطمئنان بالحشر لقومه بان يكون خطابه مع الله مجاراة لهم لطلبهم له كقول موسى رب ارنى أنظر اليك، واما عدم اشتماله على فضيلة للوط فلان قول النبي (و يرحم الله لوطا لقد كان يأوى الى ركن شديد) ظاهر في التعريض بلوط حيث قال لو ان لى بكم قوة او آوى الى ركن شديد فان قول لوط يدل على انه لم يأو الى ركن شديد لمكان (لو) فعرّض به النبي ص بانه كاذب لانه آوى او بانه ضعيف القلب لايرى الركن الشديد ركنا شديدا و كلاهما ذم لافضيلة، ومن المضحك ان الخصم استدل على ايوائه الى ركن شديد بقوله في الآية آوى الى ركن شديد مع ان معناها لو آوى واى عيب يريد الخصم ان يشتمل عليه الحديث اكثر من الضعف الذى زعمه وهو مناف للامامة فضلا عن النبوة حتى ان الخصم بنفسه حكم في مبحث الامامة بانه يشترط في الامام ان يكون شجاعا قوى القلب فكيف يجوز اثبات الضعف للنبي و كيف يصح الحديث الدال على ذلك و الحق ان ذلك القول من لوط ع لم يكن عن ضعف منه وانما قاله لان نظر الناس الى القوة التى يشاهدونها لا الى الله تعالى فخاطبهم على حسب عقولهم اولانه قال ذلك استفزازاً لعشيرته واستنصاراً بهم على الحق.

قال المصنف قدس الله روحه

وفي الصحيحين قال (بينما الحبشة يلعبون عند النبي ص بحرابهم دخل عمر فأهوى الى الحصباء فحصبهم بها فقال له رسول الله ص دعهم ياعمر) وروى الغزالى في احياء علوم الدين (ان النبي ص كان جالسا وعنده جوار يغنين ويلعبن فجاء عمر فاستأذن فقال النبي ص للجوار اسكتن فسكتن فدخل عمر وقضى حاجته ثم خرج فقال لهن عدن فعدن الى الغناء فقلن يارسول الله من هذا الذى كلما دخل قلت اسكتن وكلما خرج قلت عدن الى الغناء، قال هذا رجل لايؤثر سماع الباطل) كيف يحل لهؤلاء القوم رواية مثل ذلك

عن النبی ص ایری عمر اشرف من النبی ص حیث لایؤثر سماع الباطل والنبی ص یؤثره

وقال الفضل

امالعب الحبشة بالحراب فانه کان یوم عید وقد ذکرنا انه یجوز اللهو یوم العید بالاتفاق ویمکن ان یکون تجویز ذلك اللعب بالحراب لانه ینفع فی الحرب و فیه المهارة من طعن الحربة وکیفیة تعلیمه والقائه فی الحرب و کل ماکان من امر الحرب فلا باس به و یمکن ان یکون عمر لم یعلم جوازه فعلمه النبی ص ، واماماروی عن الغزالی فان صح یمکن حمله علی جواز اللعب مطلقا اوفی ایام الاعیاد وکان النبی ص یسمعه لضرورة التشریع حتی یعلم ان اللهو لیس بحرام وربماکان عمر یمتنع منه و مکنه علی عدم السماع لیعلم ان الاولی ترکه وسمع هو کماذکرنا الضرورة التشریع فهل یلزم من هذا ان یکون عمر أشرف من النبی ص وعمر من امته وممن یتعلم منه الشریعة .

واقول

دعواه ان ذلك اللعب کان یوم عید رجم بالغیب ومجرد ورود بعض اخبارهم فی وقوع لعب یوم عید لایقتضی ان یکون هذا اللعب کذلك ومن نظر الی اخبارهم الکثیرة فی وقوع اللعب عند النبی ص مع عدم تعیین وقت علم انه لم یختص بوقت علی انك عرفت حال ما استدلوا به لحلیة اللهو فی العید ، واما تعلیله لحلیة اللعب فی الحراب بنفعه فی الحرب وان کل ماکان من امر الحرب فلاباس به فدعوی مجردة عن دلیل.

واماعذره بان عمر لایعلم فمستلزم لان یکون عمر بحصبه للحبشة بمحضر النبی ص مقدما بین یدی الله ورسوله وهو مما نهی الله عنه فی کتابه العزیز(١) ومن اظرف الامور انه کلما وردت روایة تتضمن مثل ذلك یکون محملها عند الخصم جهل عمر وتعلیم النبی ص اياه فهلا علم جواز اللهو فی العید من اول مرة، واما جوابه عن روایة الغزالی بانه یمکن حملها علی جواز اللعب مطلقا ففیه انه لایصح معارضة السنة للکتاب المجید بنحو المباینة فکیف یحلل اللهو بها مطلقا وقد حرمه الکتاب کذلك.

واما دعوی السماع لضرورة التشریع فقد عرفت مافیها من منع الضرورة لعدم انحصار طریق التشریع بالسماع وکیف یسمعه النبی ص و الاولی ترك السماع باقرار

(١) وذلك قوله تعالی (لا تقدموا بین یدی الله ورسوله) الحجرات الاية ١

الخصم ايحتمل ان يمتنع عمر منه ويمكنه النبي ص من الامتناع ولا يمتنع عنه بنفسه الطاهرة وله عنه مندوحة بالتشريع القولي ولو توقف تشريع جواز المكروهات على فعل النبي ص لها للزم النبي ص ان يأتي بكل مكروه كما يلزم ان يأتي بكل محرم ابيح للضرورة كشرب الخمر فيضطره الله سبحانه اليه فيشربه تشريعا له ولم يقل به مسلم، ولو سلم حاجة النبي ص الى السماع للتشريع كفى سماعه اول مرة فما باله يقول عدن اذا خرج عمر وما باله تكررت منه الوقايع الكثيرة كما تفيده اخبارهم ، ثم ان تعبير النبي ص عن اللهو بالباطل دليل على انه حرام لا مكروه فان المكروه لا يسمى باطلا فيلزم ان يكون النبي ص عند القوم مرتكبا للحرام والباطل دون عمر وكذا عند عمر نفسه فيكون افضل من النبي ص وعلى الاسلام السلام .

وقريب من رواية الغزالي ما رواه احمد عن الاسود بن سريع[1] قال اتيت النبي ص فقلت يا رسول الله اني قد حمدت ربي بمحامد ومدح واياك قال هات ما حمدت به ربك قال فجعلت انشده فجاء رجل أدلم فاستاذن فقال النبي ص بين بين قال فتكلم ساعة ثم خرج فجعلت انشده ثم جاء فاستاذن فقال النبي ص بين بين ففعل ذلك مرتين او ثلاثا فقلت يا رسول الله من هذا الذي استنصتني له قال عمر بن الخطاب هذا رجل لا يحب الباطل»

قال المصنف رفع الله درجته

وفي الجمع بين الصحيحين عن ابي هريرة «قال اقيمت الصلاة وعدلت الصفوف قياما قبل ان يخرج الينا رسول الله ص فخرج الينا رسول الله ص فلما قام في مصلاه ذكر انه جنب فقال لنا مكانكم فلبثنا على هيئتنا قياما فاغتسل ثم خرج الينا ورأسه يقطر فكبر وصلينا» فلينظر العاقل هل يحسن منه وصف ادنى الناس بانه يحضر الصلاة ويقوم في الصف وهو جنب وهل هذا الا من التقصير في عبادة ربه وعدم المسارعة اليها وقد قال تعالى (وسارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات) فاي مكلف اجدر بقبول هذا الامر من النبي ص ، وفي الجمع بين الصحيحين عن ابي هريرة «قال صلى بنا رسول الله ص احدى صلاتي العشي واكثر ظني انها العصر ركعتين ثم سلم ثم قام الى خشبة في مقدمة المسجد فوضع يده عليها وفيهم ابو بكر وعمر فهابا ان يكلماه وخرج سرعان الناس فضج الناس

(١) مسند احمد ج٣ ص٤٣٥

و قالوا اقصرت الصلاة ورجل يدعى ذواليدين قال يانبى الله نسيت ام قصرت الصلاة فقال لم انس ولم نقصر قال بلى قد نسيت قال صدق ذواليدين فقام فصلى ركعتين ثم سلم) فلينظر العاقل هل يجوز نسبة هذا الفعل الى رسول الله ص و كيف يجوز منه ان يقول ما نسيت فان هذا سهو فى سهو ومن يعلم ان ابابكر وعمر حفظا ما نسى رسول الله ص مع انهما لم يذكرا ذلك للنبى ص.

وقال الفضل

قدم فيما سبق جواز السهو و النسيان على الانبياء لانهم بشر سيما اذا كان السهو موجبا للتشريع فان التشريع فى الاعمال الفعلية آكد و اثبت من الاقوال فما ذكر من حديث تذكر الجنابة فمن باب النسيان وفيه تشريع العمل بعد النسيان اذا تذكر ولهذا ترجم البخارى الباب الذى ذكر فيه هذا الحديث بقوله «باب من تذكر انه جنب رجع فاغتسل) و لايلزم من هذا نقص وما ذكر من سهو رسول الله ص فى الصلاة فهو سهو يتضمن التشريع لانه شرع بذلك النسيان جواز وقوع الفعل المتعلق بالصلاة فى اثناء الصلاة و كذا الكلام القليل والعجب انه قال كيف يجوز ان يحفظ ابوبكر وعمر ما نسى رسول الله ص واى عجب فى هذا فان الامام كثيرا مايسهو والماموم لايسهون فلا يلزم من هذا تفضيل المأموم على الامام وهل هذه الكلمات الا ترهات ومزخرفات .

واقول

بينا فيما سبق امتناع وقوع السهو من النبى فى العبادة و بطلان التشريع بالافعال الموجبة لنقصه كما فى المقام فان سهوه عن الغسل حتى يشارف على الدخول فى الصلاة او يدخل فيها نقص ظاهر اذ هو خلاف المحافظة على العبادة والسبق الى الخير ومناف لماحث به على كثرة تلاوة القرآن التى تكره من الجنب بل تحرم اذا كان من العزائم على انه معرض لنزول الملائكة عليه و الملائكة لاتدخل بيتا فيه جنب كما استفاض فى اخبارهم فكيف يؤخر غسله هذا التاخير حتى ينسى ، و ايضا قد تظافرت الاخبار كما سبق بانه تنام عيناه ولاينام قلبه فكيف ينام عن عبادة ربه وهو يقظان ولايمكن ان يسهيه الله طلبا للتشريع فان نبيه اشرف عنده من ان يجعله عرضة للنقص ومحلا للانتقاد بامر عنه مندوحة وهى التشريع بالقول، ودعوى ان التشريع بالاعمال الفعلية

آكد لانعرف وجهها بل الأمر بالعكس لان الفعل يحتمل خصوصية النبي بخلاف القول العام، و لو تنزلنا عن هذا كله فلا نتصور حاجة للتشريع في امر الغسل لان الواجب الموقت الذى لم يفت وقته او غير الموقت لا يحتاج الى التشريع بعد النسيان لكفاية الامر الاول في لزوم الاتيان به .

هذا ولايخفى ان حديث الجنابة الذى ذكره المصنف ره لم يصرح بان النبي ص ذكر الجنابة بعد الدخول في الصلاة و لكن حديث احمد(١) عن ابى هريرة صرح به قال «ان النبي ص خرج الى الصلاة فلما كبر انصرف واومأ اليهم اى كما انتم ثم خرج فاغتسل ثم جاء وراسه يقطر فصلى بهم فلما صلى قال اني كنت جنبا فنسيت ان اغتسل» وكذا حديث احمد عن علي ع (٢) قال «صلى بنا رسول الله ص يوما فانصرف ثم جاء وراسه يقطر ماء فصلى بنا ثم قال انى صليت بكم آنفا وانا جنب فمن اصابه مثل الذى اصابني اووجد رزّا فـي بطنه فليصنع مثل ماصنعت» ومثله في كنز العمال (ج٤ص٢٢٣) عن الطبراني و نقل في الكنز ايضا في صفحة قبل الصفحة المذكورة عن ابن عساكر عن ابى بكرة «ان النبي ص كبر في صلاة الفجر ثم اومأ اليهم ثم انطلق فاغتسل فجاء و راسه يقطر فصلى بهم» ونحوه في موطا مالك تحت عنوان اعادة الجنب الصلاة وغسله اذا صلى ولم يذكر الى غير ذلك من اخبارهم وهي بظاهرها باطلة لافادتها انهم لم ينقضوا صلاتهم واتموها مع النبي ص بعد ما اغتسل وصلى وهذا ضرورى البطلان للفصل الطويل الواقع في اثناء صلاتهم ، ولان الجماعة لاتنعقد مع سبق المأمومين بتكبيرة الافتتاح فتزيد احاديث نسيان النبي ص للجنابـة اشكالا فوق اشكال ، فاتضح انها كاذبة على سيد المرسلين كما كذبت بمثله على سيد الوصيين روى في الكنز (ج٤ص٢٤٣) «ان امير المؤمنين ع صلى بالناس جنبا فامرهم بالاعادة» وكيف لايكذب هذا الخبر ومن المعلوم من مذهب اهل البيت ع عدم اعادة المأمومين اذا كان الامام جنبا ولعل الداعي الى كذب القوم على النبي ص ووصيه ع هو المحافظة على شؤن اشياخهم فقد روى في الكنز قبل الحديث الأخير بقليل «ان عمر صلى بالناس الصبح جنبا وانه صلى بهم ركعتين بغير طهارة» وروى ايضا «ان عثمان صلى بالناس جنبا» لكن

١ـ المسند ج٢ص٤٤٨
٢ـ المسند ج١ص٩٩

زعم عثمان انه لم يعلم بالجنابة

ثم انه بما ذكرنا هنا وفيما سبق تعلم النظر فيما اجاب به الخصم عن حديث سهو النبي ص في الصلاة وعن السهو في السهو، وليس الداعي لهم ايضا الى هذا الكذب على النبي ص الا دفع النقص عن اوليائهم حيث تكرر منهم ذلك ، حتى روى في الكنز (ج٤ص٢١٣) «ان عمر صلى بالناس المغرب ولم يقرأ شيئا حتى سلم فلما فرغ قيل له فاعتذر باني جهزت عيراً الى الشام وجعلت أنقلها منقلة منقلة حتى قدمت الشام فبعتها واقتابها واحلاسها واحمالها» فليت شعري اي عبادة هذه واي اقبال على الله تعالى مع هذه التمنيات والوساوس الشيطانية ، وروى في الكنز ايضا بعد الحديث المذكور «ان عمر صلى بالناس العشاء الآخرة فلم يقرأ بها فاعتذر باني سهوت جهزت عيراً من الشام حتى قدمت المدينة فأمر المؤذن فاقام الصلاة ثم عاد وصلى بالناس العشاء» وهذا من الجهل لان نسيان القراءة لايوجب الاعادة الى غير ذلك مما رووه عن اشياخهم من السهو والاعراض عن الصلاة حتى روى البخاري في باب يفكر الرجل الشيء في الصلاة عن عمر انه قال اني لاجهز جيشي وانا في الصلاة .

واما قوله (شرع بذلك النسيان جواز وقوع الفعل المتعلق بالصلاة في اثناء الصلاة) ففيه ان المشي الى الخشبة ليس مما يتعلق بها و كذا الدخول الى الحجرة والخروج منها كما في حديث مسلم بل الدخول والخروج مستلزمان للانحراف عن القبلة ولو الى المغرب والمشرق لان بيت النبي ص في يسار المسجد ومثل هذا الانحراف مبطل للصلاة وان وقع سهوا على ان تلك الافعال كثيرة عرفا والكثير مبطل للصلاة عند جمهورهم كما نقله السيد السعيد ره عن كتاب الينابيع وشرحها ونقل عنهما ان الخطوات الثلاث المتوالية من الكثير، هذا مضافا الى ان عادة النبي ص المكث بعد الصلاة الى ان تنصرف النساء ويدخلن بيوتهن كما رواه البخاري في اواخر كتاب الاذان في باب مكث الامام في مصلاه بعد الصلاة ، وهذا موجب للفصل الطويل بين اجزاء الصلاة مضافا الى الفصل الحاصل من الكلام والدخول والخروج وغيرها فتتغير هيئة الصلاة فتبطل .

واما مازعمه من تشريع النبي ص للكلام القليل في اثناء الصلاة ففيه ان السلام الواقع على الركعتين مع الكلام المتكرر من النبي ص من الكثير عرفا فيبطل الصلاة وان وقع سهوا

عنها على ان بعض ماروده من كلامه ص كان من الكلام العمدي فيبطل الصلاة وان قل ، روى الحاكم (١) «ان النبي ص سها في المغرب فسلم في ركعتين فامر بلالا فاقام الصلاة ثم اتم تلك الركعة» ونحوه في كنز العمال (ج٤ ص٢١٥) عن ابن ابي شيبة ، فان امر النبي ص لبلال بالاقامة بعدما تبين له السهو كلام عمدي ، وروى في الكنز قبل الحديث المذكور بقليل عن الدارقطني وعبدالرزاق « ان النبي ص بعد ماقال اصدق ذواليدين وقال الناس نعم قال حي على الفلاح حي على الفلاح قدقامت الصلاة ثم صلى بهم» فان اقامة النبي ص بعد انكشاف السهو له كلام عمدي وهو مبطل للصلاة بالسنة والاجماع، كما انه بمقتضى اخبارهم ان الناس ايضا سلموا على ركعتين وصدرت منهم الافعال والاقوال الكثيرة عمدا فكان اللازم عليهم اعادة الصلاة لمجرد السلام فضلا عن غيره وكان اللازم ايضا على النبي ص البيان ولم ينقل شيء من ذلك بل نقلوا في بعض اخبارهم انه ص اتم بهم الناقص فقط حتى انهم لم ينقلوا انه امرهم بسجود السهو مثله او ان احدا منهم سجد ، وهذا من شواهد الكذب وان قصد الرواة مجرد نسبة السهو الى النبي ص دفعا للطعن عن انفسهم واوليائهم وارضاء لأئمة جماعاتهم كما يعرفه من سبر أحوالهم .

واما قوله (والعجب انه قال كيف يجوز ان يحفظ ابوبكر وعمر) ففيه ان المصنف لم ينكر على حفظهما بل على من روى حفظهما واثبته لهما والحال انهما لم يذكرا ذلك للنبي ص فان قول الراوي فهاباه ان يكلماه دال على انهما حافظان لما نسيه النبي ص ومنعتهما هيبته عن بيان سهوه له ، وهذا أمر تشهد الضرورة بكذبه اذ كيف يترك عمر بيانه له لو كان حافظا وهو خلاف مايروونه من احواله معه وجرأته عليه وكفاك ماروره من حصبه للحبشة بحضرته ومعارضته له في الصلاة على ابن أبي أبيّ وجرأته عليه يوم الحديبية وقوله في وجهه المبارك ان النبي ليهجر فان من يواجهه بالهجر لايهاب من مواجهته بالسهو ، وكذلك ابوبكر فانه قدماري عمر في تأمير الاقرع بن حابس حتى ارتفعت اصواتهما بحضرة النبي ص وقد زعموا انه اخذ بيد النبي ص وقال له حسبك فقد الححت على ربك لما ناشد النبي ربه عهده يوم بدر ، ولعمري لو كان لقصة سهو النبي ص اصل لكان ابوبكر وعمر اول من يلاقيه بها كما هو ظاهر لكل منصف .

١ـ المستدرك ج١ ص٢٦١

قال المصنف اعلى الله مقامه

وفي الصحيحين عن عبدالله بن عمر انه كان يحدث عن رسول الله ص «انه دعا زيد بن عمرو بن نفيل وذلك قبل أن ينزل الوحي على رسول الله ص فقدم اليه رسول الله ص سفرة فيها لحم فابى ان يأكل منها ثم قال انى لا آكل ماتذبحون على انصابكم ولا آكل ممالم يذكر اسم الله عليه» فلينظر العاقل هل يجوز له ان ينسب نبيه الى عبادة الاصنام و الذبح على الانصاب و يأكل منه وان زيد بن عمرو بن نفيل كان اعرف بالله منه واتم حفظا ورعاية لجانب الله تعالى نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة .

وقال الفضل

من غرائب مايستدل به على ترك امانة هذا الرجل وعدم الاعتماد والوثوق على نقله رواية هذا الحديث فقد روى بعض الحديث ليستدل به على مطلوبه وهو الطعن فى رواية الصحاح وماذكر تمامه ، وتمام الحديث «ان رسول الله ص لماقال زيد بن عمرو بن نفيل هذا الكلام قال وانا ايضا لا آكل من ذبيحتهم ومما لم يذكر اسم الله عليه فأكلا معا» وهذا الرجل لم يذكر هذه التتمة ليتمكن من الطعن فى الرواية نسال الله العصمة من التعصب فانه بئس الضجيع .

واقول

قد راجعنا صحيح البخارى فوجدنا الحديث في ابواب المناقب وفي باب ماذبح على النصب والاصنام من كتاب الذبائح ومارأينا لهذه التتمة اثراً وقد رواه احمد فى مسنده (ج٢ ص٦٩ و٨٩ و١٢٧) ولم يذكر ما أضافه الخصم ، وليست هذه اول كلمة وضعها بل سبق له مثلها قريبا فى روايات اللهو وسيأتى له امثالها، ولاعجب فانها سنة لهم فى غالب اخبارهم ومنها اصل هذا الحديث ولكنني اعجب من ارعاده وابراقه وسؤاله العصمة عن التعصب ونسبته الى المصنف عدم الامانة وكأنه يريد بذلك ان يدعو قومه الى اضافة هذه التتمة

قال المصنف قدس الله روحه

وفى الصحيحين عن حذيفة بن اليمان قال «كنت مع النبى ص فانتهى الى سباطة قوم فبال قائما فتنحيت فقال ادنه فدنوت حتى قمت عند عقبيه فتوضأ ومسح على خفيه» فكيف

يجوزان ينسب الى رسول اللّه ص البول قائما مع ان ارذل الناس لو نسب هذا اليه تبرأ منه ثم المسح على الخفين والله تعالى يقول (وارجلكم) فانظروا الى هؤلاء القوم كيف جوزوا الخطأ والغلط على الانبياء وان النبي يجوزان يسرق درهما ويكذب في اخس الاشياء واحقرها

وقال الفضل

اختلف في جواز البول قائما فالذى يجوزه يستدل بهذا الحديث وعن الاطباء ان البول قائما ينفع الكلية والمخصر فالنبي ص عمل هكذا ليشرع جواز البول قائما واى منقصة يتصور من البول قائما سيما اذا كان متضمنا للتشريع وطلب الدنو من حذيفة ربما يكون لتشريع جواز البول قائما بقرب من الناس بخلاف الغائط لغلظته ولهذا كان يبعد من الناس في الغائط دون البول، و اما المسح على الخف فهو جائز بالاجماع من اهل السنة كما سياتي في مباحث الفقه والله اعلم ، ثم ماذكر انهم جوزوا الخطأ والغلط على الانبياء والنبي يجوزان يسرق درهما فقد ذكرنا ان هذا افتراء محض ووجب تنزيه الانبياء من الصغيرة الدالة على الخسة .

واقول

يدل على كذب الحديث امور (الاول) مارواه احمد في مسنده عن عائشة (ج٦ص١٣٦ و١٩٢و٢١٣) قالت (من حدثك ان رسول الله ص بال قائما فلا تصدقه ما بال رسول الله ص قائما منذ انزل عليه القرآن) و نحوه في كتاب الطهارة من مستدرك الحاكم (ج١ص١٨١) وصححه هو والذهبي في التلخيص على شرط البخارى ومسلم (الثانى) ما نقله البغوى في باب أدب الخلاء من مصابيحه عن الحسان عن عمر قال رآني النبي ص ابول قائما فقال ياعمر لاتبل قائما (الثالث) ان البول قائما يستلزم بحسب العادة وصوله الى البائل ولاسيما عند قرب انقطاعه ولاريب ان النبي ص اولى بتجنب موارد احتمال الاصابة فضلا عن موارد القطع العادى كيف وقد روى مسلم في آخر كتاب الطهارة (ان النبي ص مر بقبرين فقال اما انهما يعذبان وما يعذبان في كبير اما احدهما فكان يمشي بالنميمة و كان الآخر لايستنزه عن البول» ونحوه في موارد كثيرة من صحيح البخارى ، ونقل البغوى في باب ادب الخلاء عن الحسان «ان النبي ص اراد ان يبول فاتى دمثا في اصل جدار فبال ثم قال اذا اراد احدكم ان يبول فليرتد لبوله » فمع هذه الاخبار واضعا فها من اخبارنا كيف

نصدقهم على النبي ص انه بال قائما ولاسيما مع دعوى طلب دنوحذيفة منه وهـو مناف للحياء وسنته فانه كان يبعد المذهب ولم يرعلى بول او غائط و دعوى التشريع واضحة البطلان اذليس لاباحة البول قائما بقرب الناس من الاهمية مايحتاج الى التشريع بالفعل وقدكان التشريع بالقول ممكنا واظهربيانا وليس البول قائما في الجواز الا كالتغوط قائما وارسال الريح جـالسا بين الناس فهل ترى يحسن فعلهما للتشريع .

واما قوله واى منقصة تتصور من البول قائما فمن مكابرة الضرورة ولكن يحق له نفي المنقصة فقدكان امامهم عمر يفعل ذلك كما عرفت وكذلك ابنه عبدالله روى مـالك في موطأه تحت عنوان (ماجاء في البول قائما) عن عبدالله بن دينار قال (رايت عبدالله بن عمر يبول قائما) وعن النووى (ان عمر كان يقول البول قائما احصن للدبر) ولعله لهذه الحكمة كان يفعله ويفعله اصحابه .

واما ماذكره من ان نسبة تجويز الخطأ والغلط افتراء عليهم فمكابرة ظاهرة لانه بنفسه فيما سبق ذكر الخلاف بينهم في عصمة الانبياء عن الكذب سهوا فيما يبلغونه عن الله تعالى فاذا جاز الخطأ في التبليغ ففي العمل اولى ولذا اجازوا سهو النبي في الصلاة فكما يجوزان يصلي الظهر ركعتين سهوا وخطأ فليجزان يخطأ في مسح الخف و المطلوب المسح على الرجل .

واما انكاره لتجويز سرقة الدرهم على الانبياء فمبني على انها من الصغائر الدالـة على الخسة وهو من محدثات بعض المتاخرين منهم كصاحب المواقف وقدذهبوا اليه مع مخالفته لقواعدهم فرارا من بعض الشناعات

تتمة

(الاحاديث الموضوعة في توهين الانبياء والخالق)

تشتمل على اخبار لهم معتبرة عندهم نسبوا فيها الانبياء عليهم الصلاة والسلام الى مالا يليق (فمنها) مارواه البخاري في اول صحيحه ومسلم في باب بدء الوحي من كتاب الايمان عن عائشة قالت في اثناء حديثها «حتى فاجأه الوحي وهو في غار حراء فجاءه الملك فقال اقرأ قال ما انا بقارىء، قال فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد ثم ارسلني فقال اقرأ فقلت ما انا بقارىء فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد ثم ارسلني فقال اقرأ فقلت ما انا بقارىء فاخذني فغطني الثالثة ثم ارسلني فقال (اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم)، فرجع بها رسول الله يرجف فؤاده فدخل على خديجة، فقال زملوني زملوني فزملوه حتى ذهب عنه الروع، فقال لخديجة واخبرها الخبر لقد خشيت على نفسي، فقالت خديجة كلا! مايخزيك الله ابداً انك لتصل الرحم وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتقرىء الضيف وتعين على نوائب الحق، فانطلقت به خديجة حتى اتت به ورقة بن نوفل بن اسد بن عبد العزى بن عم خديجة وكان امرأ قد تنصر في الجاهلية وكان يكتب الكتاب العبراني وكان شيخا كبيرا قد عمي، فقالت له خديجة ياابن عم اسمع من ابن اخيك فقال له ورقة يا ابن اخي ماذا ترى فاخبره رسول الله ص خبر ما راى، فقال له ورقة هذا الناموس الذي نزل الله على موسى» الحديث ورواه البخاري ايضا في باب التعبير بعد ابواب كتاب الجبل وزاد فيه قوله «وفتر الوحي فترة حتى حزن النبي ص فيما بلغنا حزنا غدامنه مراراً كي يتردى من رؤس شواهق الجبال فكلما اوفى بذروة جبل لكي يلقي منه نفسه تبدى له جبرئيل فقال يامحمد انك رسول الله حقا فيسكن لذلك جأشه وتقر نفسه فاذا طالت عليه فترة الوحي غدالمثل ذلك فاذا اوفى بذروة جبل تبدى له جبرئيل فقال له مثل ذلك» ورواه احمد في مسنده في مقامات عديدة وفي بعضها ان النبي ص قال لخديجة (خشيت ان يكون بي جنن) وروى ابن الاثير في كامله نحو ماسبق (ج٢ص٢١) وزاد فيه «وقالت خديجة لرسول الله ص فيماتثبته فيما اكرمه الله به

من نبوته ياابن عم اتستطيع ان تخبرني بصاحبك هذا الذى ياتيك اذا جاءك قال نعم فجاءه جبرئيل فاعلمها فقالت قم فاجلس على فخذى اليسرى فقام فجلس عليها فقالت هل تراه قال نعم قالت فتحول فاقعد على فخذى اليمنى فجلس عليها فقالت هل تراه قال نعم فتحسرت فألقت خمارها ورسول الله في حجرها ثم قالت هل تراه قال لا قالت ياابن عم اثبت وابشر فوالله انه ملك وماهو بشيطان» ورواه الطبرى ايضا في تاريخه مع هذر كثير ورواه في الاستيعاب بترجمة خديجة .

وهذا الحديث احق بان يجعل مسخرة للناظرين لا رواية للراوين وذلك لامور (الاول) انه كيف يقول النبي ص مرارا ما انا بقارىء ويتحمل المشاق، ولم يسال جبرئيل عما يراد قراءته وهل هو من كتاب اوغيره فلعل له باحد الوجوه علما اوعذرا ، ثم كيف يجوز لجبرئيل ايذاء النبي ص وترويعه وهو يراه عاجزا عن اتيان ما امره به فهل جاء معنفا او معلما ، وليت شعرى مال رسول الله ص يستسلم بين يديه مرارا ويرجف فؤاده الم تكن له عند القوم شجاعة موسى فيلطم جبرئيل كما لطم موسى ملك الموت (الثانى) انه لايمكن ان يجهل رسول الله ص انه رسول الله و قد علم برسالته قبل وقتها الكهان والرهبان ولو جهل بها لكان غيره اولى بالجهل بها في تلك الحال فيلغو فيها ارساله ايجوز ان يبعث الله من لا يدرى برسالة نفسه ولا يعلم ماهو، وهو سبحانه قد بعث عيسى وهو في المهد وعرفه انه نبيه وانطقه برسالته ولا ادرى اى نبوة لمن يخشى على نفسه من رسول الله اليه واى رسالة لمن يحققها بقول نصرانى ويتعرفها بقول امراة حتى تثبته عليها بذلك الطريق الوحشى، ولعمرى ان امرأة تثبت نبيا على نبوته وتعلمه بها لاحق منه بالنبوة ، وعلى ذلك يكون ورقة وخديجة اول الناس اسلاما والسابقين فيه حتى على رسول الله ص وهذا بالخرافات والكفر اشبه (الثالث) انه كيف يريد النبي ص القاء نفسه من شواهق الجبال وهو فعل من لا عقل له وقد حرمه الشرع كتابا وسنة حتى روى احمد(١) عن ابى هريرة عن النبي ص انه قال «من تردى من جبل فقتل نفسه فهو يردى في نار جهنم خالدا مخلدا فيها» فياحسرة لسيد النبيين ص ويااسفا على شأنه من شانئيه مرة ينسبونه الى الهجر في القول ومرة الى الهجر في العمل لعمر الله لقد فضحنا هؤلاء المتسمون بالمسلمين عند الملل الخارجة فياهل ترى اذا جاء الرجل منهم وفتح

١ ــ المسند ج٢ ص٢٥٤ و ٤٣٥ و ٤٧٨ و ٤٨٨

اصح كتاب بعد كتاب الله بزعم جمهور من يدعى الاسلام ونظر الى اول صفحة منه ورای فيها هذه الخرافة والشناعة كيف يقع فى ذهنه الاسلام وفى اى محل يجعل النبى الاطيب من الصدق والمعرفة والعقل .

ومما يكذب هذا الحديث مارواه البخارى فى تفسير سورة المدثر عن ابى سلمة «قال سألت جابر بن عبدالله اى القرآن انزل اول فقال يأيها المدثر فقلت انبئت انه (اقرا باسم ربك الذى خلق) فقال لا اخبرك الا بما قال رسول الله ص قال رسول الله كنت فى حراء فلما قضيت جوارى هبطت فاستبطنت الوادى فنوديت فنظرت امامى وخلفى وعن يمينى وعن شمالى فاذا هو جالس على عرش بين السماء والارض فاتيت خديجة فقلت دثرونى وصبوا على ماء بارداو انزل يأيها المدثر قم فانذر وربك فكبر) فانه صريح فى تكذيب الحديث السابق المبنى على ان اول آية نزلت قوله تعالى اقرأ باسم ربك وقد يقال ان الحديثين متكاذبان فيلغيان وهما باللغو متشابهان .

و(من الاخبار) التى نسبوا الانبياء فيها الى مالا يليق مارواه مسلم فى كتاب الفضائل فى (باب وجوب امتثال ماقاله شرعا دون ماذكره من معائش الدنيا على سبيل الرأى) ورواه احمد(١) عن عائشة قالت (ان النبى ص سمع اصواتا فقال ماهذه الاصوات قالوا النخل يؤبرونه فقال لولم يفعلوا لصلح وفى رواية كان خيرا فلم يؤبروا عامئذ فصار شيصا فذكروا ذلك للنبى ص فقال اذا كان شىء من امر دنياكم فشأنكم به واذا كان شىء من امر دينكم فالى") فليت شعرى كيف لا يعلم رسول الله ص ان النخل لا يصلح بغير تأبير وهو فى محل النخل فعلا وفى قربه سابقا وقد قارب عمره الستين او تجاوز ولو فرض انه لا يعلم فكيف يقول لولم يؤبروا لصلح او كان خيرا فيكذب ـ حاشاه ـ من غير روية ويرسل من غير سدد وهل يوثق به بعد هذا او يسترشد برأيه فى الامور العامة ومصادر الزعامة ، ولو نسب هذا الى احد لكان مسخرة لمن سمع واعجوبة لمن عقل فكيف ينسب الى سيد النبيين العالم باسرار الاشياء المعلم من رب الارض و السماء الذى لا ينطق الا عن وحى ولم يعط مثله احد جوامع الكلم .

١ـ المسند ج٦ ص١٢٣

و(منها) مارواه البخارى فى كتاب الدعوات فى باب قول الله تعالى (وصل عليهم) عن عائشة قالت (سمع النبى ص رجلا يقرأ فى المسجد فقال رحمه الله لقد اذكرنى كذا وكذا آية اسقطتها فى سورة كذا وكذا) ورواه مسلم بهذا اللفظ وبلفظ انسيتها بدل اسقطتها فى باب الامر بتعهد القرآن من ابواب فضائل القرآن، ورواه ابوداود فى اول كتاب الحروف والقراءة من سننه عن عائشة ايضا بلفظ كأين من آية اذكرنيها الليلة كنت قداسقطتها، وهذا من اكذب الاحاديث لقوله سبحانه (سنقرئك فلاتنسى) ولانه ابلغ الامور نقصا بالنبى لان من ينسى ما ارسل به وماهو معجزة له لم يكن محل الوثوق والاعتماد فى التبليغ فلايصلح للرسالة وروى مسلم فى الباب المذكور ان النبى ص قال بئسما لاحدهم ان يقول نسيت آية كيت وكيت وقال بئسما للرجل ان يقول نسيت سورة كيت وكيت وانسيت آية كيت وكيت فكيف يذم غيره على ذلك وهو يتصف به.

و(منها) مارواه مسلم فى (باب قضاء الصلاة) آخر كتاب المساجد من الاخبار الكثيرة المتضمنة لنوم النبى ص عن صلاة الصبح حتى أيقظه واصحابه حرّ الشمس وفى بعضها كان ابوبكر اول من استيقظ ثم استيقظ عمر فقام عند نبى الله فجعل يكبر ويرفع صوته بالتكبير حتى استيقظ رسول الله ص، وروى البخارى نحو ذلك فى كتاب التيمم فى (باب الصعيد الطيب وضوء المسلم) وفى كتاب الصلاة فى (باب الأذان بعد ذهاب الوقت)، فماادرى أأصدّق نوم النبى ص عن عبادة ربه الواجبة وقد كان تنام عيناه ولاينام قلبه ام اصدق ثقل نومه حتى يحتاج الى ان يرفع عمر صوته بالتكبير عنده ام اصدق نوم الجيش كله بلاحارس وهو ممالم يتفق، وروى البخارى فى اثناء ابواب التقصير فى (باب اذانام ولم يصل بال الشيطان فى اذنه) وفى كتاب بدء الخلق فى (باب صفة ابليس وجنوده) انه ذكر عند النبى ص رجل نام ليله حتى اصبح فقال (ذاك رجل بال الشيطان فى اذنه) ورواه مسلم فى (باب الحث على صلاة الوقت) من كتاب صلاة المسافرين، فهل يجوز عند القوم ان يفعل الشيطان ذلك بنبيهم قبح الله آراءهم.

و(منها) ماوراه البخارى فى بابين من أواخر كتاب المواقيت وفى (باب قول الرجل ماصلينا) من كتاب الاذان وفى اواخر كتاب الجمعة (ان عمر بن الخطاب جاء يوم الخندق بعدما غربت الشمس فجعل يسب كفار قريش قال يارسول الله ماكدت اصلى العصر حتى

كادت الشمس تغرب قال النبى ص ماصليتها فقمنا الى ضجنان فتوضأ للصلاة و توضأنالها فصلى العصر بعدماغربت الشمس ثم صلى بعدها المغرب) ورواه مسلم فى (باب الدليل لمن قال الصلاة الوسطى هى صلاة العصر) من كتاب المساجد ، وهذا الحديث اسوأ من الحديث الذى قبله لان ترك الصلاة فى اليقظة اعظم من تركها للنوم فلوفرض صدق هذا الخبر كان النبى ص مصداقا لقوله تعالى (ويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون) وكذلك المسلمون جميعا سوى عمر، وكان النبى ص مخالفا لأمر الله بالسبق الى الخيرات والمسارعة الى المغفرة، ولماحث عليه هو بنفسه من الصلاة فى اول وقتها ، وليت شعرى كيف نسيها يوم الخندق ولاحرب وهو لم ينسها فى سائر المشاهد عند تقابل الصفوف وتلاقى السيوف ولاادرى كيف عم النسيان المسلمين جميعا غير عمر ، فلاريب ان استثناء عمر هو الداعى لوضع هذا الحديث وتوهين مقام الرسالة كماان ذكره وذكر صاحبه بطرف فضيلة هو الداعى لوضع الحديث الذى قبله ،

و(منها) مارواه مسلم فى كتاب البر والصلة و الآداب فى (باب من لعنه النبى اوسبه اودعاعليه وليس هو اهلا لذلك كان له زكاة واجراورحمة) عن ابى هريرة قال قال رسول الله ص «اللهم انما انا بشر فايمارجل من المسلمين سببته اولعنته اوجلدته فاجعلها له زكاة ورحمة » وفى رواية « اللهم انما محمد بشر يغضب كما يغضب البشر» وروى نحو ذلك عن عائشة وغيرها وكذارواه البخارى فى (باب قول النبى ص من آذيته فاجعل ذلك له قربة اليك) من كتاب الدعوات واخرجه احمد(ج٢ص٢٤٣) وهو كذب صريح و نقص فى النبى ص كبير لانه مستلزم وحاشا النبى لفسقه لمارواه البخارى و مسلم فى كتاب الايمان ان النبى ص قال(سباب المسلم فسوق وقتاله كفر) وكيف يلعن النبى ص مسلما وهو يقول (لعن المؤمن كقتله) كمارواه مسلم فى (باب غلظ تحريم قتل الانسان نفسه) من كتاب الايمان ، و يقول(لايكون اللعانون شفعاء ولاشهداء يوم القيمة)ويقول(لاينبغى لصديق ان يكون لعانا) كمارواهما مسلم فى(باب النهى عن لعن الدواب) من كتاب البر والصلة ،وروى مسلم فى هذا الباب عن ابى هريرة (انه قيل يارسول الله ادع على المشركين قال انى لم ابعث لعانا وانما بعثت رحمة» و روى فيه ايضا « انه سمع النبى ص فى بعض اسفاره امرأة لعنت ناقتهافقال خذوا ماعليها ودعوها فانها ملعونة» وفى رواية « لاتصاحبنا

ناقة عليها لعنة »، مع ان ذلك ليس من اخلاقه ص فقد كان كما وصفه الله تعالى انك لعلى خلق عظيم فكيف يكون سيء الخلق لعانا ، وروى البخارى فى كتاب الآدب فى (باب لم يكن النبى فاحشا ولا متفحشا) عن انس قال « لم يكن سبابا ولا فحاشا و لا لعانا كان يقول لاحدنا عند المعتبة ماله ترب جبينه » وروى فى الباب عن عائشة « ان يهودا اتوا النبى ص فقالوا السام عليكم فقالت عائشة عليكم ولعنة الله و غضب الله عليكم ، قال مهلا يا عائشة عليك بالرفق واياك والعنف والفحش » الحديث ، فكيف يكون سبابا للمؤمنين كأقل البشر ، او كيف يجلد احدا جورا ، وهو يقول (المسلم من سلم الناس من يده ولسانه) كما فى اوائل صحيح البخارى ، نعم ربما يلعن بعض المنافقين وفراعنة الأمة الذين ينزون على منبره نزو القردة لكشف حقائقهم اذ يعلم بابتلاء الامة بهم كبنى امية الشجرة الملعونة فى القرآن ، لكن اتباعهم وضعوا الحديث الذى صيروا فيه اللعنة زكاة ليعموا على الناس امرهم و يجعلوا لعن النبى ص لهم لغوا و دعاءه على معوية بان لا يشبع الله بطنه باطلا فجزاهم الله تعالى عن نبيهم مايحق بشأنهم .

و(منها) مارواه احمد (١) عن عائشة ان يهودية قالت لها وقاك الله عذاب القبر قالت فدخل رسول الله ص على فقلت هل للقبر عذاب قبل يوم القيمة قال لا وعم ذلك قالت هذه يهودية قالت وقاك الله عذاب القبر ، قال كذبت يهود وهم على الله أكذب لا عذاب دون يوم القيمة ثم مكث بعد ذلك ماشاء الله ان يمكث فخرج ذات يوم نصف النهار مشتملا بثوبه محمرة عيناه و هو ينادى باعلى صوته ايها الناس استعيذوا بالله من عذاب القبر فان عذاب القبر حق » ، وروى ايضا (٢) عن عائشة « قالت سألتها امراة يهودية فاعطتها فقالت لها اعاذك الله من عذاب القبر فانكرت عائشة ذلك فلما رأت النبى ص قالت له فقال لا ، قالت عائشة ثم قال لنا رسول الله ص بعد ذلك انه اوحى الى انكم تفتنون فى قبوركم » فهذا الحديث لو صدق لاقتضى ان يكون نفى النبى ص لعذاب القبر كذبا وقولا بغير علم بل تقولا على الله تعالى لانه يخبر بما هو نبى و الله سبحانه يقول (و لو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذ نا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين) واقتضى ان يكون قوله كذبت يهود ظلما لهم

١ـ المسند ج٦ ص٨١
٢ـ المسند ج٦ ص٢٣٨

وحيفا عليهم حمله عليه الهوى والله سبحانه يقول(وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى) فكيف جاز لهؤلاء القوم ان ينسبوا ذلك الى سيد النبيين.

و(منها) ماروواه احمد(١) عن عائشة (قالت ارسلت ازواج النبى ص فاطمة فاستاذنت والنبى مع عائشة فى مرطها فاذن لها فدخلت عليه فقالت يارسول الله ان ازواجك ارسلننى اليك يسالنك العدل فى ابنة ابى قحافة فقال النبى ص اى بنية ألست تحبين ما احب فقالت بلى فقال احبى هذه لعائشة فقامت فاطمة وخرجت فجاءت ازواج النبى فحدثتهن بماقالت وبما قال لهافقلن لها ما اغنيت عنامن شىء فارجعى الى النبى ص فقالت فاطمة والله لااكلمه فيها ابدا فارسل ازواج النبى زينب بنت جحش فاستاذنت فاذن لها فدخلت فقالت يا رسول الله ارسلننى اليك ازواجك يسألنك العدل فى ابنة ابى قحافة قالت ثم وقعت بى زينب» الحديث ، وروى ايضا(٢) ورواه مسلم فى (باب فضل عائشة) وهو دال على ان النبى ص لم يعدل بين ازواجه وكان يقدم عائشة عليهن حباً لها وهو خلاف ماامر الله تعالى به ، مع انه قدروى احمد (ج٢ص٣٤٧) عن ابى هريرة ان النبى ص قال(من كانت له امرأتان يميل لاحداهما على الأخرى جاء يوم القيمة واحد شقيه ساقط) ،ومثله فى مسند احمد (ج٢ص٤٧١) ونحوه فى سنن ابى داود فى(باب القسم بين النساء) من كتاب النكاح ، وروى البغوى فى(باب القسم) من كتاب النكاح من مصابيحه عن الحسان« ان النبى ص قال اذا كانت عندالرجل امراتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيمة و شقه ساقط » وليت شعرى اذا عجز عدل رسول الله عن المساواة بين ازواجه اتباعا لهواه فى عائشة فكيف يعدل بين الناس والدواعى لخلاف العدل فيهم اكثر واعظم، ومابا له لم يتبع امر الله تعالى- حاشاه - اذ يقول (وان خفتم ان لاتعدلوا فواحدة) فلايتزوج غير عائشة اويطلق من عداها اويقيم معها فى مرطها .

ولست اعجب من عائشة فى رواية مثل ذلك وهى لاتبالى بنقص النبى ص لاظهار حبه لها ولكن العجب ممن يروى عنها ذلك ونحوه ولا يرعى حرمة سيد الرسل فكم رووا عنها من خرافات كثيرة متشدقين بها، مثل ماروواه احمد (ج٦ص١٣٠) عن عائشة

١ــ المسند ج٦ص٨٨
٢ــ المسند ج٦ص١٥٠

«قالت كانت عندنا امسلمة فجاء النبي ص عند جنح الليل قالت ـ فذكرت شيئا صنعه بيده ـ وجعل لايفطن لامسلمة وجعلت اؤمي اليه حتى فطن قالت امسلمة اهكذا أماكانت واحدة منا عندك الا في خلابة كما ارى وسبت عائشة وجعل النبي ص ينهاها فتأبى فقال النبي ص سبيها فسبتها فانطلقت امسلمة الى علي وفاطمة فقالت ان عائشة سبتها و قالت لكم وقالت لكم، فقال علي لفاطمة اذهبي فقولي ان عائشة قالت لنا وقالت لنا فذكرت ذلك له، فقال لها النبي ص انها حبة ابيك ورب الكعبة فرجعت الى علي فذكرت له الذى قال لها، فقال أما كفاك الا ان قالت لنا عائشة وقالت لنا حتى اتتك فاطمة فقلت لها انها حبة ابيك ورب الكعبة» فأنت ترى ان عائشة قد رمت امسلمة الطاهرة بانها سبتها ظلما ولم تنته بنهي النبي ص ولم تراع حرمته وانها ارادت الفتنة بينها وبين امير المؤمنين والزهراء ع وان النبي ص لم يجب بضعته الا بان عائشة حبته فان كانت امسلمة صادقة فيما نسبته الى عائشة بالنسبة الى أمير المؤمنين والزهراء فلم لم ينتصف من عائشة لاخيه و بضعته وان كانت كاذبة فلم لم يطيب قلبيهما بتكذيب ام سلمة فهل اغفله عشقه لعائشة عن ذلك كما اغفله عن العدل بين نسائه وطاعة الله تعالى وعن فعل مالا يليق بشرفه وشأنه وليس هذا الخبر الا من وضع القصاصين المخنثين فانالله وانا اليه راجعون.

وروى البخاري في (باب قبول الهدية) من كتاب الهبة عن عائشة (ان الناس كانوا يتحرون بهداياهم يوم عائشة يبتغون بذلك مرضاة النبي ص) ورواه مسلم عن عائشة في باب فضلها، وهو اشبه بالخرافات اذ كيف يجمل برسول الله ص ترك الانصاف بين ازواجه تبعا لهواه حتى اظهره للناس وعرفه العامة فطلبوا مرضاته في مراعاة جانب عائشة فاشبه العشاق الوالهين لارسل الله رب العالمين فالله حسب من ينسب اليه هذه الاباطيل الكاذبة

وروى احمد(١) عن عائشة «قالت خرج رسول الله ص فلما كنا بالحرا نصرفنا وانا على جمل وكان آخر العهد منهم وانا اسمع صوت النبي ص وهو بين ظهري ذلك السمر وهو يقول واعروساه» الحديث

وروى عنها ايضا (٢)«قالت خرجت مع النبي ص في بعض اسفاره وانا جارية لم احمل اللحم ولم ابدن فقال للناس تقدموا فتقدموا ثم قال لي تعالى حتى اسابقك فسابقته فسبقته فسكت

١ـ المسند ج٦ص ٢٤٨ ٢ـ المسند ج٦ص ٢٦٤

عنى حتى اذا حملت اللحم وبدنت ونسيت خرجت معه فى بعض اسفاره فقال للناس تقدموا فتقدموا ثم قال تعالى اسابقك فسابقته فسبقنى فجعل يضحك وهو يقول هذه بتلك » فياعجبا كيف يصنع رسول الله ذلك وهو الوقور الذى ضحكه التبسم وهو الحيى الذى كان اشد حياء من العذراء فى خدرها فهلا غلبه الحياء اوخاف ان يستخفه الناس اذ يامرهم بالتقدم وهو اميرهم وينفرد بزوجته ثم يسابقها ولا يخشى من ناظر ينظر.

واعظم من ذلك مارواه احمد عنها(١) قالت فى حديث تزويجها بالنبى ص « ثم دخلت بى امى فاذا رسول الله ص جالس على سرير فى بيتنا وعنده رجال ونساء من الانصار فاجلستنى فى حجره فوثب الرجال والنساء وبنى بى » الحديث وهذا من اعجب الاحاديث و افظعها اذ كيف لايستنكر النبى ص هذا الفعل الخاسر الوحشى ولا تحمله الغيرة على اباء هذا الفعل الشنيع لعمر سيد المرسلين لو كان له عند القوم حرمة وشأن لما استمعوا الى عائشة فى نقل هذه الامور وتناقلتها افواههم واقلامهم ولا يسع المقام استيفاء هذه الكذبات والشناعات وربما تسمع بعضها فيما ياتى ان شاء الله تعالى .

ومن اخبارهم التى ذكرت فى الانبياء مالايليق مارواه البخارى فى (باب من اغتسل عريانا وحده) من كتاب الغسل عن ابى هريرة عن النبى ص قال: « كانت بنو اسرائيل يغتسلون عراة ينظر بعضهم الى بعض وكان موسى يغتسل وحده فقالوا والله مايمنع موسى ان يغتسل معنا الا انه آدر فذهب مرة يغتسل فوضع ثوبه على حجر ففر الحجر بثوبه فخرج موسى فى أثره يقول ثوبى ياحجر ثوبى ياحجر حتى نظرت بنو اسرائيل الى موسى فقالوا والله مابموسى من بأس واخذ ثوبه فطفق بالحجر ضربا » فقال ابوهريرة (والله انه لندب بالحجر ستة اوسبعة ضر بالحجر) وروى نحوه ايضا فى (كتاب بدء الخلق) بعد حديث الخضر مع موسى، وروى نحوه مسلم فى (فضائل موسى) وفى (باب تحريم النظر الى العورات) وقال فيه (حتى نظرت بنو اسرائيل الى سوأة موسى) ولا ادرى من اى شىء اعجب امن هتك الله نبيه المقرب وايذائه اياه لمجرد دفع وهم الجاهلين فيما لايضر ام من انحصار طرق التبرئة على الله باخراجه الى الملأ عاريا عاديا ام من خروج موسى لقومه بادى العورة

١ـ المسند ج٦ ص ٢١٠

وارتكابه الحرام ام من تأديبه لما لايعقل ام من عدم تصور موسى ع ان عدو الحجر انما هو من امر الله وفعله فلا يستحق الضرب ، انظر وتبصر ولا اعد هذه الخرافة من مختصات ابى هريرة بل يشاركه فيها كل راو لها ومصدق بها .

و(منها) مارواه البخارى فى (باب طلب الولد للجهاد) من كتاب الجهاد والسير عن ابى هريرة عن رسول الله ص قال «قال سليمان بن داود لاطوفن الليلة على مائة امرأة او تسع وتسعين كلهن يأتى بفارس مجاهد فى سبيل الله فقال له صاحبه قل ان شاء الله فلم يقل ان شاء الله فلم يحمل منهن الا امرأة واحدة جاءت بشق رجل» الحديث و روى ايضا نحوه فى آخر ورقة من كتاب النكاح وفى كتاب بدء الخلق فى (باب قول الله و وهبنا لداود سليمان نعم العبد انه اواب) وفى كتاب الايمان والنذور فى (باب الاستثناء فى الايمان) وروى نحوه مسلم ايضا فى (باب الاستثناء) من كتاب النذور ، واحمد فى مسنده (ج ٢ ص ٢٢٩ و ٢٧٠) ، وهو من اسخف الحكايات فان من يقول هذا القول ينبغى ان يكون قد اغتر بكثرة الاولاد وانه ولد له قبل ذلك آلاف من البنين وهو غير واقع ، وكيف يحلف نبى الله على فعل الله وحده او يتهاون بقول ان شاء الله لاسيما بعد تنبيه صاحبه له المعبر عنه بالملك فى بعض هذه الاحاديث ، وهو من اعظم الدعاة الى الله الموصوف فى الكتاب العزيز بنعم العبد انه أوّاب وكيف يستطيع بشر ان يواقع فى ليلة واحدة مائة امرأة او تسعا و تسعين او تسعين او سبعين على اختلاف اقوال ابى هريرة او اشباهه من الرواة عنه

و(منها) مارواه البخارى فى أواخر كتاب الجهاد عن ابى هريرة قال «سمعت رسول الله ص يقول قرصت نملة نبيا من الانبياء فامر بقرية النمل فاحرقت فاوحى الله اليه افى ان قرصتك نملة احرقت امة من الامم تسبح الله» ورواه ونحوه مسلم فى باب النهى عن قتل النمل من كتاب قتل الحيات ، ليت شعرى كيف يصح ان ينسب مثل ذلك الى نبى من الانبياء .

الى غير ذلك من اخبارهم المعتبرة عندهم التى نسبت الانبياء الى مالا يليق .

☆ ☆ ☆

وليتهم اكتفوا بها ولم يمسوا قدس جلال الله تعالى بخرافاتهم (فمنها) مارواه البخارى فى تفسير سورة (ق) عن ابى هريرة «يقال لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد فيضع

الرب تبارك وتعالى قدمه عليها فتقول قط قط » وفى رواية اخرى « فاما النار فلا تمتلئ حتى يضع رجله فتقول قط قط فهنا لك تمتلئ ويزوى بعضها الى بعض ولا يظلم الله من من خلقه احداً » وروى نحو ذلك عن انس فى كتاب التوحيد فى (بـاب قول الله تعالى وهو العزيز الحكيم سبحان ربك رب العزة عما يصفون) قال « حتى يضع فيها رب العالمين قدمه فيزوى بعضها الى بعض ثم تقول قدقد بعزتك وكرمك » وكذا عن ابى هريرة فى (باب ماجاء فى قول الله تعالى ان رحمة ربك قريب من المحسنين) من الكتاب المذكور قال « فتقول هل من مزيد ثلاثا حتى يضع فيها قدمه فتمتلئ ويرد بعضها الى بعض وتقول قط قطقط » وروى ايضا نحو ذلك عن انس فى (باب الحلف بعزة الله وصفاته) من كتاب الايمان والنذور وقال « لاتزال تقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه فتقول قط قط وعزتك » وروى مسلم اخبار كثيرة من هذا النحو فى (باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء) من كتاب الجنة وصفة نعيمها واهلها، وهى كما ترى كفر صريح لاقتضائها الجسمية والحلول بالمكان وفيها تكذيب لله سبحانه حيث يقول فى سورة الاعراف ١٧ (اخرج منها مذؤما مدحوراً لمن تبعك منهم لاملان جهنم منكم اجمعين) وقال تعالى فى سورة ص ٨٥ (لاملأن جهنم منك وممن تبعك) وقال تعالى فى سورة ألم السجدة ١٣ (ولكن حق القول منى لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين) فان هذه الآيات الشريفة صريحة فى انها تمتلىء بابليس واتباعه فكيف يقال لاتمتلىء حتى يضع قدمه ولعل الذى أوهم أبا هريرة وأنساً اوالرواة عنهما هوقوله تعالى (يوم نقول لجهنم هل امتلأت فتقول هل من مزيد) حيث تخيلوا منه انها لاتزال تقول هل من مزيد ولم تمتلى بالعصاة اصلا الافى حين سؤال الله تعالى لها عن امتلائها، وغفلوا عن بقية الآيات المذكورة فأحدثوا رواية خيالية وكذبوا على حسب ماتقتضيه عقولهم وأخذ عنهم الخرافيون والقصصيون من دون معرفـة ايضا، ولا يخفى ان قول ابى هريرة ولايظلم الله من خلقه احدا دال على انه سبحانه لو القى فيها احد غير من فيها كان ظالما له وهو خلاف مذهب الاشاعرة كما لاتخفى سخافة هـذا لان معناه ان سبحانه يعذب نفسه اجابة لطلب النار ولا يظلم من خلقه احدا ولا ادرى انحترق رجل ربهم المدعى فتطلب من الله المزيد ام تبقى تحت آلام النار بالتخليد .

و(منها) مارواه مسلم فی (باب النهی عن ضرب الوجه) من كتاب البر والصلة والآداب عن ابی هريرة قال «قال رسول الله ص اذا قاتل احدهم اخاه فليجتنب الوجه فان الله خلق آدم على صورته» ونحوه فی مسند احمد (ج٢ ص٢٤٤ وص٤٦٣) وروی فيه (ص٢٥١ و٤٣٤) عن ابی هريرة ايضا عن النبی ص (اذا ضرب احدكم فليجتنب الوجه ولا يقل قبح الله وجهك ووجه من اشبه وجهك فان الله خلق آدم على صورته) فهذه الاخبار قد اثبتت لله صورة مثل صورة الانسان وشبهته بخالقه وهو تجسيم وكفر ولا يمكن تأويلها فقبح الله وجه من زورها وكم لهم مثلها، روى البخاری فی تفسير سورة ن والقلم «ان النبی ص قال يكشف ربنا عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة» وروى ايضا فی تفسير سورة الزمر «ان حبرا جاء الى رسول الله ص فقال يا محمد انا نجد ان الله يجعل السموات على اصبع والارضين على اصبع والشجر والماء على اصبع وسائر الخلائق على اصبع فيقول انا الملك فضحك النبی ص حتى بدت نواجذه تصديقا لقول الحبر ثم قرأ رسول الله ص وماقدروا الله حق قدره»

وروى نحوه فی آخر صحيحه فی كتاب التوحيد فی (باب قوله ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا) وفی (باب كلام الرب يوم القيمة مع الانبياء وغيرهم) وروى مسلم نحو ذلك فی (باب صفة القيمة والجنة والنار) من كتاب صفات المنافقين واحكامهم وروى فيه ايضا «ان النبی ص ياخذ الله سمواته وارضيه بيده فيقول انا الله ويقبض اصابعه ويبسطها ويقول انا الملك»

وروى البخاری فی (باب قول الله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) من كتاب التوحيد فی حديث طويل عن ابی هريرة عن النبی ص قال فيه «وتبقى هذه الامة فيأتيهم الله فی صورته التی يعرفون فيقول انا ربكم فيقولون انت ربنا فيتبعونه» الى ان قال «ثم يفرغ الله من القضاء بين العباد ويبقى رجل مقبل بوجهه على النار هو آخر اهل النار دخولا الى الجنة فيقول ای رب اصرف وجهی عن النار فيدعو بما يشاء ان يدعوه ثم يقول الله هل عسيت ان اعطيت ذلك ان تسألنی غيره فيقول لا وعزتك لا اسالك غيره ويعطی ربه من عهود ومواثيق ماشاء فيصرف الله وجهه عن النار» ثم ذكر ماحاصله (انه يسال ايضا القرب من الجنة فيقول الله ما أغدرك فيدعو الله ويعطيه المواثيق ان لا يسأله غيره فيقدمه الى باب الجنة ثم يقول ای رب ادخلنی الجنة فيقول الله الست قد اعطيت عهودك ومواثيقك

ان لاتسال غيرها اعطيت ويقول يا ابن آدم ماأغدرك فلا يزال يدعو حتى يضحك الله منه فاذا ضحك منه قال له ادخل الجنة) وروى مسلم نحوه فى (باب رؤية المؤمنين فى الآخرة لربهم) من كتاب الايمان وقال فيه (فيأتيهم الله فى صورة غير صورته التى يعرفون فيقول انا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فاذا جاء ربنا عرفناه فيأتيهم الله فى صورته التى يعرفون)

الى غير ذلك من خرافاتهم التى ينكر القلم نشرها لولا ارادة التنبيه على سقطاتهم، ولولا نسبتها الى النبى ص لماضرنا روايتهم لها وانا لنعلم ان الخرافيين والقصاصين منهم كابى هريرة واضرابه انما اخذوا رواية خلق آدم على صورته ونحوها من الهزليات عن اليهود والنصارى فاولا نسبتها الى النبى لهان امرها .

لزوم المحالات من انكار عصمة الانبياء

قال المصنف طيب الله ثراه

فيلزمهم من ذلك محالات (منها) جواز الطعن على الشرايع وعدم الوثوق بها فان المبلغ اذا جوزوا عليه الكذب وسائر المعاصى جاز ان يكذب عمدا اونسيانا او يترك شيئا مما اوحى اليه اويأمر من عنده فكيف يبقى اعتماد على أقواله

وقال الفضل

قد علمت فيما سبق مذهب الاشاعرة وانهم لايجوزون الكذب عمدا على الانبياء ولا سهوا وهذا مذهبهم واما السهو فى غير الكذب فيجوزونه ولا بأس فيه لان الله هو الذى يوقع عليه السهو ليجعله سببا للتشريع .

واقول

لاوجه لانكار تجويزهم الكذب على الانبياء سهوا فان الخصم نفسه قد نقل سابقا عنهم الخلاف فى تجويز الكذب فى التبليغ سهواً ، و نحن نقلنا عن المواقف ان اكثرهم اجازوا صدور الكبائر عنهم سهواً ومنها الكذب فى غير التبليغ ،ومعلوم انه يكفى فى لزوم

المحال تجويزهم الكذب سهوا فى التبليغ وغيره فضلا عن العمد فيجوزان يكذب النبى ويأمر من عنده سهوا بل يترك للسهو شيئا مما اوحى اليه اذليس هو من موارد العصمة ولا يقتضيها مذهبهم ولذا رووا كما سبق ان النبى ص نسى بعض آيات الكتاب العزيز بل عرفت ان كثيرا منهم قالوا بعدم عصمتهم عن الكبائر عمدا فيجوز ان يترك مااوحى اليه عمدا ويكذب فى غير التبليغ عمدا وقصدا بل وفى التبليغ كما تقتضيه رواية الغرانيق ، بل مقتضى هذه الرواية وقوع الكفر عنهم عمدا كماتساعد عليه رواية شك ابراهيم ع ونحوها ، ومن نظر الى الادلة التى استدل بها بعضهم على ذنوب الانبياء كما فى المواقف عرف انهم اجازوا عليهم كل ذنب وهو الذى تقتضيه الروايات التى ذكرها المصنف وغيرها، فمع هذا كيف يعتمد على الانبياء اذلااقل من احتمال السهو فيهم والنسيان ، واما ماذكره من التشريع فقد عرفت مافيه .

قال المصنف ضاعف الله اجره

و (منها) انه اذافعل المعصية فاما ان يجب علينا اتباعه فيهافيكون قدوجب علينا فعل ماوجب تركه واجتمع الضدان وان لم يجب انتفت فائدة البعثة

وقال الفضل

قدذكرناهذا الدليل فيما مضى من قبل الاشاعرة وهو حجة على من يجوز المعاصى على الانبياء وهذا ليس مذهب الاشاعرة والصغائر التى يجوزونهامايقع على سبيل الندرة ولايقدح هذا فى ملكة العصمة كما قدمنا ويجب ان يكون فى محل يعلم انها واقعة منهم على سبيل الندرة والنبى يبين ان هذا ليس محل المتابعة وبالجملة قدقدمنا ان تجويز المعصية على الانبياء مطلقا محل تأمل لهذا البرهان والله اعلم .

واقول

هذا الدليل جار فى الصغائر والكبائر بلافرق فالتفصيل بينهما لاوجه له و ان وقعت الصغيرة على وجه الندرة كما لافرق فى جريانه بين العمد والسهو لكن الاشاعرة اجازوا الكبائر عليهم سهوا واجازها بعضهم عمدا كما سبق وايضالم يقيد واوقوع الصغيرة بالندرة وبيان انها ليست محل الاتباع كما زعمه الخصم لضيق الخناق ، على انه لانفع

فيه اذ لو بين النبى ان ذلك ليس محل الاتباع لم يعتمد عليه لانه فى محل المعصية والاقرار بها فتنتفى فائدة البعثة ولعله فى هذا البيان كان ساهيا اوموهما وليس ذلك بمحال عندهم ، ولو سلم فهو مصحح ايضا لوقوع الكبيرة والخصم لايقول به .

واجاب القوشجى عن الدليل بانه لايجب الاتباع الا فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام لافيما يصدر عن بذلة وطبع ، وفيه ان فعل النبى كله مما يتعلق بالشريعة ولذا عدوا فعله من السنة كقوله وتقريره ، ولو لم يجب اتباع فعله لماصح الاستدلال بالاخبار الناقلة له وهو خلاف الضرورة و كل عاقل اذا راى المشرع فاعلا لشىء يستدل به على جوازه ، فظهر ان ذكرهم لهذا الدليل قول بلاعمل بل بلاقول فى الكبائر سهوا والصغائر مطلقا ، وهو انما ذكره بعضهم تبعا للامامية ولذا لم يلتزموا بلوازمه

قال المصنف رفع الله درجته

و (منها) انه لوجاز ان يعصى لوجب ايذاؤه والتبرى منه لانه من باب الامر بالمعروف و النهى عن المنكر لكن الله تعالى قد نص على تحريم ايذاء النبى ص فقال (ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله فى الدنيا والاخرة).

و قال الفضل

قد ذكرنا هذا الدليل من قبل الاشاعرة وهو حجة على من يجوز الكبائر و اما الصغائر فمن لم يباشر الكبيرة فهو معفو عنه فلازجر ولاتعنيف ولاايذاء .

و اقول

ادلة النهى عن المنكر عامة للكبائر و الصغائر بلافرق و مجرد العفو عن الصغيرة مع اجتناب الكبائر لايخرجها عن كونها منكرا يجب النهى عنه ولايجعلها بحكم المباح كمايجب نهى فاعل الكبيرة وان علمنا انه يتوب بالاثر (فان قلت) النبى لايتأذى بشىء يعود الى النهى عن المنكر (قلت) كيف لايتأذى وقد منع عما رغب فيه و لاسيما بالقسر وان كان ربما يرتفع الاذى فيما بعد لكنه لايجدى بعد ان كان الناهى فاعلا للايذاء ، ثم انهم اجازوا على الانبياء فعل الكبائر سهوا وهذا الدليل يبطله اذ ان المنكرات لايراد وقوعها حتى سهوا غاية الامر ان الساهى غير معاقب فى الآخرة وهو امر آخر مع انه لايعلم السهو غالبا الا بعد ان يعتذر الساهى به .

قال المصنف اعلى الله مقامه

و(منها) سقوط محله ورتبته عند العوام فلا ينقادون الى طاعته فتنتفي فائدة البعثة

و(منها) انه يلزم ان يكونوا ادون حالا من آحاد الامة لان درجات الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه أفحش كما قال تعالى (يانساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين) والمحصن يرجم وغيره يحد وحد العبد نصف حد الحر، والاصل فيه ان علمهم بالله اكثر واتم وهم مهبط وحيه و منازل ملائكته ومن المعلوم ان كمال العلم يستلزم كثرة معرفته و الخضوع و الخشوع فينا في صدور الذنب لكن الاجماع دل على ان النبي لا يجوز ان يكون اقل حالا من آحاد الامة

و(منها) انه يلزم ان يكون مردود الشهادة لقوله تعالى (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) فكيف تقبل شهادته في الوحي ويلزم ان يكون ادنى حالا من عدول الامة وهو باطل بالاجماع

و (منها) انه لو صدر عنه الذنب لوجب الاقتداء به لقوله تعالى (واطيعوا الله واطيعوا الرسول. لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة. فاتبعوني) والتالي باطل بالاجماع والا اجتمع الوجوب والحرمة .

وقال الفضل

قد سبق ان هذه الدلائل حجة على من قال بجواز صدور الكبائر عنهم والاكثار من الصغائر حتى يصير سببا لحط منزلتهم عند الناس وموجبا للايذاء والتعنيف وترجيح الامة عليه واما صدور الصغائر التي عفا الله عنها اذا كان على سبيل الندرة فغير ممتنع ولا تدل المعجزة على وجوب انتفاء شيء منها و كل هذه الدلائل قد ذكرناها فيما سلف و ان الاشاعرة ذكروها على سبيل الاستدلال على من يقول بجواز الكبائر وقد قدمنا ان بعض تلك الادلة يدل على وجوب نفي الذنب عن الانبياء مطلقا والله اعلم .

واقول

لاريب ان (الدليل الاول) يثبت عصمتهم عن الكبائر والصغائر حال النبوة وقبلها عمدا او سهوا لان الذنب وان قل وصغر يسقط محل المذنب ولو في الجملة ويمنع من الوثوق التام به والانقياد الكامل اليه حتى مع العلم بسهوه لان السهو يقع غالبا من التساهل و يجهل الناس سببه فتنتفي فائدة البعثة ، وبالجملة النبي منار الدعوة الى الله تعالى وباب

طاعته فيجب ان يكون بريئاً من كل عيب يمس مقام الدعوة ونقيامن كل حزونة لاتسهل سبيل الطاعة فلا يجوز ان يصدر عنه ذنب اصلا.

و (اما الدليل الثانى) فهو ايضا يثبت عصمتهم عن الذنوب مطلقا حتى قبل النبوة لان معصية الكبير اكبر فلوعصوا كانوا أدون حالا من اداني الامم لان اصغر الصغائر من اعلى المكلفين اكبر الكبائر من ادناهم حتى مع السهو لان التمييز بالمعرفة يستدعى المحافظة التامة وبدونها يكون ادنى من الادانى ولوفى الجمله وهوخلاف ضرورة العقل و المليين.

و (اما الدايل الثالث) فهو يثبت عصمتهم عما ينافى العدالة حال النبوة وقبلها عمدا وسهوا مع عدم العلم بسهوه لان صدورها حينئذ يثبت فسقه والفاسق مردود الشهادة فكيف تقبل شهادته بالوحى ويلزم ان يكون ادون حالا من عدول الامم اذا صدرت عمدا

و (اما الدليل الرابع) فهو يثبت عصمتهم عن الكبائر والصغائر عمدا وسهوا لكن حال النبوة ، وانما جعل المصنف هذا الدليل مستقلا مع انه احد شقى الترديد فى الدليل الذى ذكره سابقا بقوله (ومنها انه اذا فعل المعصية فاما ان يجب علينا اتباعه) لان الكتاب العزيز يقتضى تعيينه فذكره هنا معينا لذلك وذكره سابقا بنحو الترديد لان المراد هناك بيان وجوه الاحتمال.

فثبت من الادلة المذكورة عصمتهم عن الذنوب مطلقا وفى جميع الاحوال حتى قبل النبوة وان اختص بعض تلك الادلة ببعض الذنوب ، وحينئذ فيبطل مازعمه القوم جميعا من انه يجوز عقلا صدور الصغائر والكبائر عنهم عمدا وسهوا حال النبوة وقبلها سوى الكذب فى دعوى النبوة وفى التبليغ كماسبق ، غاية الامر ان اكثر الاشاعرة على ماادعاه فى المواقف قالوا بعدم جواز تعمدهم الكبائر للدليل السمعى فى حال النبوة خاصة وان جاز وقوعها عقلا ، هذا ولانحتاج فى مطلوبنا بعد هذه الادلة الى دلالة المعجزة حتى يقول الخصم ولاتدل المعجزة على وجوب انتفاء شيء منها ،و اما قوله (ان الاشاعرة ذكروها على سبيل الاستدلال) فمسلم لذكر بعضهم لها تبعا لغيرهم لكن مابالهم لم يتبعوا دلالتها على وجوب العصمة عن الذنوب مطلقا كماعرفت، والظاهر ان منشأه عدم التدبر من وجه لانهم انما ذكروها تبعا والتعصب لمذهب الاسلاف من وجه آخر كمايشهد له اقرار الخصم

بدلالة بعضها على العصمة عن الذنوب مطلقا ومخالفته له في باقي كلماته ، ثم انه يدل على المطلوب امور أخر يغني عن تطويل الكلام فيها ماعرفت وسيأتي بعضها في عصمة الامام ان شاء الله تعالى كقوله تعالى (لاينال عهدي الظالمين) و قوله تعالى (اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم)

نزاهة النبي عن دناوة الاباء وعهر الامهات

قال المصنف قدس الله نفسه

(المبحث الثالث) في انه يجب ان يكون منزها عن دناءة الآباء وعهر الامهات، ذهبت الامامية الى ان النبي يجب ان يكون منزها عن دناءة الآباء وعهر الامهات بريا من الرذائل والافعال الدالة على الخسة كالاستهزاء به والسخرية والضحك عليه لان ذلك يسقط محله من القلوب وينفر الناس عن الانقياد اليه فانه من المعلوم بالضرورة الذي لا يقبل الشك والارتياب ،وخالفت السنة فيه اما الاشاعرة فباعتبار نفي الحسن والقبح فلزمهم ان يذهبوا الى جواز بعثة ولد الزنا المعلوم لكل احد وان يكون ابوه فاعلا لجميع انواع الفواحش وابلغ اصناف الشرك وهو ممن يسخر به ويضحك عليه ويصفع في الاسواق ويستهزأ به ويكون قدليط به دائما لابنة فيه قوادا و تكون امه في غاية الزنا والقيادة والافتضاح بذلك لاترد يد لامس ويكون هو في غاية الدناءة والسفالة ممن قدليط به طول عمره حال النبوة وقبلها ويصفع في الاسواق ويعتمد المناكير ويكون قوادا بصاصا فهؤلاء يلزمهم القول بذلك حيث نفوا التحسين و التقبيح العقليين و ان ذلك ممكن فيجوز من الله وقوعه وليس هذا بابلغ من تعذيب الله من لايستحق العذاب بل يستحق الثواب طول الابد .

وقال الفضل

نعوذ بالله من هذه الخرافات والهذيانات وذكر الفواحش عند ذكر الانبياء والدخول في زمرة (ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب شديد في الدنيا

والآخرة) وكفى به اساءة الادب ان يذكر عند ذكر الانبياء امثال هذه الترهات ثم يفترى على مشايخ السنة وعلماء الاسلام مالا يلزم من قولهم شيء منه. وقد علمت ان الحسن والقبح يكون بمعان ثلاثة احدها وصف النقص و الكمال والثانى الملاءمة و المنافرة وهـذه المعنيان عقليان لاشك فيه فاذا كان مذهب الاشاعرة انهما عقليان فاى نقص اتم من ان يكون صاحب الدعوة موصوفا بهذه القبائح التى ذكر ها هذا الرجل السوء الفحاش و كأنه حسب ان الانبياء امثاله من رعاع الحلة الذين يفسدون على شاطئ الفرات بكل ماذكره نعوذ بالله من التعصب فانه اورده النار .

واقول

لايخفى ان كون المعنى الاول عقليا عندهم لادخل له بالمقام لان الكلام فى جواز بعث الله سبحانه لصاحب الصفات المذكورة والبعث من افعال الله تعالى لاصفاته حتى يكون وصف نقص او كمال وكون تلك الامور نقصا فى صاحب الدعوة مسلم الاان الكلام فى جواز بعث الله للناقص الذى هو من افعال الله تعالى التى لاتتصف عندهم بالقبح اصلا كخلقه لسائر القبائح والفواحش .

واما المعنى الثانى فهو وان ثبت فى الافعال الاان افعال الله تعالى عندهم لاتعلل بالاغراض فلاملاءمة ولامنافرة فيها مع ماعرفت من الكلام فى كونه عقليا فراجع، وبالجملة لوسلم قولهم بالحسن والقبح العقليين بهذين المعنيين لم يلزم عدم جواز بعث الله تعالى صاحب الاوصاف المذكورة بل يجوز عندهم بعث مثله اذلايقبح عندهم من الله سبحانه شيء وهو يفعل مايشاء ويحكم مايريد ، وقدسبق انهم جوزوا بعض المعاصى على الانبياء ، بحجة عدم دلالة المعجزة على امتناعه وهوآت فى المنفرات المذكورة و يدل على تجويزهم ارسال صاحب هذه الاوصاف ان صاحب المواقف وشارحها قالا (ولايشترط فى الارسال شرط من الاغراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدة فى الخلوات والانقطاعات ولااستعداد ذاتى من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كمايزعمه الحكماء بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيته فقط) فان قولهما (بل الله يختص) الى آخره دال على جواز بعث اى شخص كان فيجوزان يكون النبى كماوصفه المصنف اذاتعلقت بارساله المشيئة ، ومن العجب استدلال صاحب المواقف على عدم اشتراط الارسال بشرط

بقوله تعالى (الله اعلم حيث يجعل رسالته) فان الآية ظاهرة الدلالة اوصريحتها في ان صاحب الدعوة اهل في نفسه فيبعثه الله تعالى لعلمه بأهليته وانه مستعد الذات ، ولذا أورد عليه الشارح بقوله (وفي دلالة هذه الآية على المطلوب نوع خفاء) ويدل ايضا على تجويزهم ارسال صاحب النقائص المذكورة قول صاحب المواقف وشارحها ايضا في مقام عصمة الانبياء قال (واما قبله اى قبل الوحي فقال الجمهور اى اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة اذ لا دلالة للمعجزة عليه ولا حكم للعقل بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه ايضا وقال اكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وان تاب عنها لانه اى صدور الكبيرة يوجب النفرة وهي تمنع عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عما ينفر مطلقا اى سواء لم يكن ذنبا كعهر الامهات والفجور في الاباء ودناءتهم واسترذالهم) فان هذا الكلام دال على اختصاص بعض المعتزلة بمنع المنفرات المذكورة فيكون الاشاعرة وبعض المعتزلة مجوزين لها فتحقق ان ما نسبه المصنف اليهم حق وصدق وان القوم اولى بحب اشاعة الفاحشة في الذين آمنوا لانهم اجازوا ان يكون النبي كما وصفه المصنف رحمه الله تعالى بل نسبوا اليهم فواحش الاعمال واشاعوها في كتبهم على ممر الايام كرقص النبي ص باكمامه وحضوره مجالس المغنين والمغنيات و ضرب الدفوف و قوله في مدح الاصنام تلك الغرانيق العلا الى غير ذلك من المخزيات ، و اما المصنف قدس سره فلم يقصد بذكر تلك الاوصاف الشنيعة الا الانكار على القوم واستفظاع آرائهم ليرتدع من له قلب وناقل الكفر ليس بكافر، فاساءة الادب مع الانبياء انما هي ممن يجوز فيهم ان يكونوا على تلك الفضائح لا ممن يريد الردع عنه والانكار عليه لكن الخصم لعجزه وحيرته يلوذ بهذه التهمة للمصنف و يشهد لتحيله في هذا التنزه المصطنع في اجلال مقام الانبياء قوله سابقاً في حق الله سبحانه ماهو اعظم واشنع وهو انه مغلول اليد معبراً به عن تنزيه الامامية لله تعالى عن فعل القبائح وعقاب من لا ذنب له وان كان قادرا عليهما .

قال المصنف طيب الله رمسه

واما المعتزلة فلانهم حيث جوزوا صدور الذنب عنهم لزمهم القول بجواز ذلك ايضا واتفقوا على وقوع الكبائر منهم كما في قصة اخوة يوسف فلينظر العاقل بعين الانصاف

هل يجوز المصير الى هذه الاقاويل الفاسدة والآراء الردية وهل يبقى مكلف ينقاد الى قبول قول من كان يفعل به الفاحشة طول عمره الى وقت نبوته وانه يصفع ويستهزأ به حال النبوة وهل يثبت بقول هذا حجة على الخلق ، واعلم ان البحث مع الاشاعرة فى هذا الباب ساقط وانهم ان بحثوا فى ذلك استعملوا الفضول لانهم يجوزون تعذيب المكلف على انه لم يفعل ما أمره الله تعالى به من غير ان يعلم ما أمر به ولا ارسل اليه رسولا ألبتة ، بل وعلى امتثال ما امره به وان جميع القبائح من عنده تعالى وان كل ما وقع فى الوجود فانه فعله تعالى وهو حسن لان الحسن هو الواقع والقبيح هو الذى لم يقع فهذه الصفات الخسيسة فى النبى وابويه تكون حسنة لوقوعها من الله تعالى فاى مانع من البعثة باعتبارها فكيف يمكن الاشاعرة منع كفر النبى وهو من الله تعالى وكل ما يفعله فهو حسن وكذا انواع المعاصى وكيف يمكنهم مع هذا المذهب التنزيه للانبياء نعوذ بالله من مذهب يؤدى الى تحسين الكفر وتقبيح الايمان وجواز بعثة من اجتمع فيه كل الرذائل والسقطات وقد عرفت من هذا ان الاشاعره فى هذا الباب قد انكروا الضروريات .

وقال الفضل

استدلال المعتزلة على وقوع الكبائر من الانبياء قبل البعثة بقصة اخوة يوسف استدلال قوى لان الاجماع واقع على ان اخوة يوسف صاروا انبياء بعد القاء يوسف فى الجب وغيره من الذنوب التى لاشك انها كبائر وهذا الرجل ما تعرض بجوابه الا بالفحش والخزعبلية واللوذعية كالرعاع والاجلاف السوقية ، والمعتزلة يثبتون الوقوع وهو لا يقدر على الدفع ويبحث معهم فى الجواز ، وهذا من غرائب اطواره فى البحث ، ثم ماذكر ان البحث مع الاشاعرة ساقط لانهم يجوزون تعذيب الكفار وغيره من الطامات قد عرفت فيما سبق جواب كل ماذكر وان الحسن والقبح شرعيان بمعنى وعقليان بمعنيين وعلمت ان كل ماذكره ليس من مذهبهم ولا يرد عليهم شيء وانهم لا يخالفون ضرورة العقل .

واقول

لما كان الاستدلال على صدور الكبائر من الانبياء قبل البعثة بقصة اخوة يوسف ساقط جداً اكتفى المصنف فى الجواب عنه باثبات المحالية ولم يتعرض لكلمة القائلين بنبوتهم ودليلهم اذ لم يقل بها الا من لاعبرة به وبرأيه لكن الخصم على عادته وعادة اصحابه

في التسامح بدعاوى الاجماعات قال الاجماع على نبوتهم واقع ، ويشهد لعدم الاجماع ماذكره ابن حزم(١) اذقال «ان اخوة يوسف لم يكونوا انبياء ولاجاء قط في انهم انبياء نص لامن قرآن ولامن سنة صحيحة ولامن اجماع ولامن قول احدمن الصحابة» وقال القاضي عياض في الشفاء (واماقصة يوسف واخوته فليس على يوسف منها تعقب واما اخوته فلم تثبت نبوتهم) ونقل ابن ابى الحديد(٢) عن المعتزلة (انهم قالوا يجب ان ينزه النبى قبل البعثة عن الكفر والفسق) ثم نقل عن ابى محمد بن متويه انه قال في كتاب الكفاية (ان اهل العدل كلهم منعوا من تجويز بعثة من كان فاسقا قبل النبوة) ثم قال (وقال قوم من الاشعرية ومن اهل الظاهر وارباب الحديث ان ذلك جائز واقع واستدلوا باحوال اخوة يوسف ومنع المانعون من ذلك من ثبوت نبوة اخوة يوسف) ويشهد لذلك ايضا كلام صاحب المواقف المتقدم في المبحث السابق لنقله فيه عن اكثر المعتزلة المنع من صدور الكبيرة على الانبياء قبل الوحي ونقله القوشجي عن كثير منهم وهو يستلزم القول بعدم نبوة اخوة يوسف ، فاين الاجماع الذى ادعاه الخصم ، على ان سادة الامة وائمتها الذين امرنا بالتمسك بهم قد انكروا نبوة اخوة يوسف ع وكذلك شيعتهم .

واعلم ان ظاهر كلام المواقف السابق ان بعض المعتزلة قائلون بجواز عهر امهات الانبياء و فجور آبائهم ودناءتهم و استرذالهم فيكون شاهداً لماقاله المصنف من تجويز المعتزلة لذلك ،

هذا وقد استدل بعضهم على نبوة اخوة يوسف ع بقوله تعالى (وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الاحاديث ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما أتمها على ابويك من قبل ابراهيم واسحق) الآية قال الرازى في تفسيرها «اختلفوا في الاجتباء فقال الحسن يجتبيك ربك بالنبوة وقال آخرون المراد به اعلاء الدرجة وتعظيم الرتبة» الى ان قال «واعلم انالما فسرنا الآية بالنبوة لزم الحكم بان اولاد يعقوب كلهم كانوا انبياء وذلك لانه قال (ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب) وهذا يقتضى حصول تمام النعمة لآل يعقوب فلما كان المراد من تمام النعمة النبوة لزم حصولها لآل يعقوب وترك العمل به في حق من عدا

١- الملل والنحل (ج٤ص٩)
٢- شرح النهج (ج٢ص١٦٢)

ابنائه فوجب ان يبقى معمولا به فى حق أولاده، وفيه نظر ظاهر حتى اذا اريد بالاجتباء الاصطفاء للنبوة كما هو الاقرب لان عطف اتمام النعمة على الاجتباء دليل على المغايرة بينهما ولهذا خص يوسف ع بالاجتباء وعمه وغيره من آل يعقوب باتمام النعمة ، على انه لو اريد باتمام النعمة النبوة فلابدان يكون اتمامها عليهم بلحاظ ثبوتها لبعضهم لا لمطلق آل يعقوب والا لزم خروج الاكثر وهو غير صحيح فى العربية فكيف يثبت بالآية نبوة اخوة يوسف عليه السلام .

هذا واما ما اشار اليه الخصم من اجوبته السابقة فقد عرفت انها لا تستحق ان توسم بالجواب وقد عرفت ان كل ما نسبه المصنف اليهم حق بلا ارتياب وان القول بالحسن والقبح العقليين بالمعنيين المذكورين لا ينفع فى منع بعثة من يوصف بتلك القبائح فلاحظ واستقم والله هو الموفق وله الحمد حمدا دائما و نسأله العصمة عن الخلل فى القول والعمل انه اكرم المسؤلين و اجود المعطين

والصلاة والسلام على محمد و آله المعصومين

تم بقلم مصنفه محمد حسن بن الشيخ محمد مظفر قدس سره

انتهى طبع (الجزء الاول) بتأريخ ٧ محرم ١٣٨٩ هجرية

فهرس دلائل الصدق - الجزء الاول